UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01977280 5

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/diegnosisgrundla00schm

JGEN HEINRICH SCHMITT

DIE GNOSIS

BAND II

.S3
April 16/07

E. H. SCHMITT

DIE GNOSIS

the presence of this book

in

the J.M. Kelly Library
has been made possible
through the generosity

of

Stephen B. Roman

From the Library of Daniel Binchy

EUGEN HEINRICH SCHMITT

DIE GNOSIS

GRUNDLAGEN DER
WELTANSCHAUUNG
EINER EDLEREN KULTUR

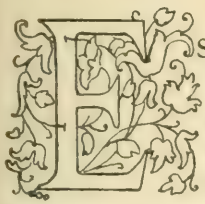
II. BAND

DIE GNOSIS DES MITTELALTERS UND DER NEUZEIT

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1907

EINLEITUNG



S WAR DIE AUFGABE DES ERSTEN BANDES dieses Werkes, die allgemeine Bedeutung der Gnosis und die Geschichte ihrer Grundlegung in der antiken Welt darzulegen. Der vorliegende zweite Band findet uns an der Schwelle des Mittelalters, am Beginne jenes Zeitalters, wo dem versinkenden römischen Weltreich die Zügel entgleiten im Ansturm der Barbaren und eine andere Macht, die geistige Macht der Kirche, im Begriffe steht, diese Zügel auf Grund des intellektuellen Übergewichtes der schon im Reiche zu einer Art Herrschaft gelangten Priester zu ergreifen. Diese geistige Übermacht hat sich einstweilen zu der grossen Aufgabe der Errichtung eines erneuten Römerreiches, welches die wehrlosen Priester mit den Waffen der kulturellen Überlegenheit, mit den Waffen des Geistes wenigstens in erster Linie zu erkämpfen unternehmen, in einer Weise vorbereitet, die unsere volle Bewunderung erregen müsste, wenn die intellektuelle Macht, die in so beispielloser Weise die Überlegenheit der Geistigkeit in einer grossen Kulturarbeit darzutun sich anschickte, nicht im Widerspruche mit einer schon erwachten höheren Stufe des Geisteslebens und des kulturellen Bewusstseins an ihre Aufgabe gegangen wäre. Im Osten des Reiches hat übrigens diese Macht auch nicht einmal formell zum Sieg gelangen können wie in der weströmischen Welt, die insofern im Katholizismus einen Fortschritt repräsentiert. Das byzantinische Reich, der eigentliche Sitz der überlegeneren, wissenschaftlichen Kultur, der Hauptsitz auch der Gnosis, die der höheren, der griechischen Bildung entsprossen war, zeigt in seiner äusseren Machtorganisation nichts als das schrecklichste Bild der langsamen Fäulnis der unter christlichen Formen verhüllten antiken Kultur.

Wir haben gesehen, dass diese geistige Macht, die Kirche, welcher der Staat im Westen als gehorsamer Diener zur Verfügung stand, schon in der antiken Welt die neue höhere Stufe des Selbstbewusstseins nicht so sehr mit den Waffen des Geistes,

sondern wesentlich mit ganz anderen, den alten Waffen der Tierheit zu unterdrücken unternahm. Das war aber wieder nur möglich, weil die kirchliche Weltanschauung, die sich für die geistige und geistliche par excellence ausgab, im Grunde nur die unter dem Scheine der Geistigkeit verhüllte alte Weltanschauung des von der Herrschaft der Tierheit „unerlösten", des Tiermenschen war und blieb. Der alte Wolf hatte nur dem geopferten himmlischen Lamm das Fell geraubt und sich mit demselben bekleidet. Es war daher natürlich, dass seine Werke die des reissenden Tieres blieben. Nicht die individuelle Schlechtigkeit der Menschen, der Priester oder der Herrscher, nicht die „menschliche Unvollkommenheit und Schwäche" hatte trotz einer angeblich himmlischen und vollkommenen Lehre die schlechten Handlungen verschuldet, sondern diese Handlungsweise war der folgerichtige und natürliche Ausfluss der trotz aller intellektuellen Verfeinerung in den Grundlagen rohen und widersittlichen Weltanschauung, die ihre zutreffenden Formeln in den Dogmen der Kirche fand. Die schlechte, die niedrige Lehre hatte die Schlechtigkeit in der Gefühlswelt und Handlungsweise dieser Menschen zur Folge.*) All das gesellschaftliche Elend dieser Menschen wird durch die intellektuelle und sittliche Niedrigkeit des Niveaus verschuldet, auf welchem ihr höchstes Ideal, ihre Gottheit steht. Es war unmöglich, dass Menschen, deren Ideal die physische Allgewalt über die Wesen und die mit dem Physischen sich verbindenden „idealisierten", das heisst ins Masslose, ins Unersättliche gesteigerten Triebe der Rachsucht sind, in der Gestalt eines Gottes, der in Ewigkeit nicht ermüdet, seine Beleidiger, schwache Geschöpfe, zu martern, edel fühlten und handelten. Es waren vielmehr wesentlich die Menschen, so schrecklich sie sich auch gebärden mochten, ungleich besser als ihr Himmelsideal, welches an Grässlichkeit alle zürnenden Götter der alten Welt, Jehova ebenso wie Moloch, weit hinter sich liess. Das Teuflische hat in der Geschichte der Menschheit nie eine so vollendete Gestalt angenommen, wie in der Lehre und im geschichtlichen Leben der scheinchristlichen Kirchen.

Jedes Kulturprinzip muss eben, bevor es sich auslebt, seine

*) Vergl. die Schrift des Verfassers: „Die Kulturbedingungen der christl. Dogmen". Eugen Diederichs Verlag, Leipzig 1901.

äussersten Konsequenzen ziehen. Der naive kindliche Mensch der antiken Welt konnte ursprünglich das universelle, allverbindende Leben nur in sinnlicher, bildlicher, tierähnlicher oder menschenähnlicher Gestalt fassen, als äusserlich, körperlich gewaltiges Wesen, welches als Despot des Weltalls, ähnlich den Despoten Asiens und Roms durch Todesschrecken die selbstisch tierischen Triebe des Naturmenschen unterwarf. Die Furcht, die Gottesfurcht war der Anfang der Weisheit, auch der Staatsweisheit, die nur auf diesem Wege die widerstreitenden Triebe einer halbtierischen Menge in umfassenden staatlichen Organisationen zu bändigen vermochte. So wie der Mensch dieser Stufe das Alleben nur im Sinnlich-Endlichen und durch dessen Bilderschleier zu erfassen vermochte, so konnte er auch nur auf Grund äusserlicher tierähnlicher Gewalten eine gesellschaftliche Ordnung schaffen und erhalten.

Die Lösung des Weltproblems der Erkenntnis ebenso wie des Problems des sittlichen Handelns versuchte man also vorerst auf dem Wege der Steigerung der äusseren, der physischen, der tierähnlichen Machtvollkommenheit zu erreichen. Es war das ins Masslose gesteigerte, das idealisierte Tier, daher vorläufig das Ziel, welches der antiken Welt vorschwebte. Allerdings war aber einstweilen die Anschauung des Universalen, das Bewusstsein des grenzenlosen Lichtes, welches Gedanke, Vernunft, Geistigkeit heisst, erwacht und schon in Hellas hatte „der Weiseste der Sterblichen“ versucht, die erhabenen Gesetze dieser ätherischen, milden Macht, die Gesetze der Vernunftanschauung, die in der Innerlichkeit jedes Menschen thronen, an die Stelle der äusserlich allgewaltigen, sinnlich-bildlichen Autoritäten der alten Götter zu setzen und diesen Versuch mit dem Tode gebüsst. Es hatte ein Grösserer diese höchste Macht in der eigenen himmlischen überindividuellen Innerlichkeit jedes Einzelnen geschaut, in welcher so in heiliger Majestät der weltbefreienden Wahrheit alle die Herrlichkeiten des Olymps und des Sinai versanken. Und es hatte die ins Herz getroffene Tierheit ihn ans Kreuz geheftet.

Mit dieser Herrlichkeit des gewaltlosen ätherischen überbildlichen, ja überindividuellen Allichtes und mit den Prädikaten, die sich an dieses (und nur an dieses) hefteten, musste fortan gerechnet werden. Aber dem rohen Sinne des alten Menschen blieb

das eigentlich Herrliche, Höchste doch wieder nur die physische Allherrlichkeit, die äussere Gewalt der schrankenlosen Tierheit. Nur diese konnte ihm imponieren und als das echte Göttliche gelten. So wie dieser Mensch unfähig war, sich in sich selbst als das grenzenlose himmlische Lichtfluten über allen Schranken von Raum und Zeit, und sich selbst schliesslich Eins mit dem Urquell des Allichtes zu fassen, so blieb er selbst in äusserem Verhältnis zu einem Gotte, der auch nur in massloser Form dies äusserlich physische Wesen blieb. Das Himmelslicht der Gottheit, das gewaltlose Vernunftlicht, dessen Steigerung sich nicht in physischer Allherrlichkeit, sondern in Liebe offenbar macht, blieb ein machtloser Schatten. Die eigentliche Realität blieb die masslose physische Allgewalt, die „himmlische" Tierheit, der man dann die Prädikate jenes Geistlichtes in widersprechender Weise anhängte und so himmlische Milde, Liebe, reine Geistigkeit von diesem Gotte aussagte. Aber es mussten in elementarer Weise ebenso die Eigenheiten des Tieres in derselben masslosen Form zur Geltung kommen. Die Wiedervergeltung, die Rache dem feindlich Angreifenden gegenüber ist aber das elementarste Gesetz der Selbsterhaltung des Tieres. Es war daher die ins Masslose gehende Vergeltung die notwendige Folge der Annahme eines Gottes im Sinne der Grundansicht der alten Welt, und es ist sehr kurzsichtig, wenn moderne Menschen, in denen die vulkanische Urkraft der alten Religiosität zu einem rationalistisch schwächlich flackernden Lichte herabgekommen ist, in wohlwollender Weise an dem Gotte der Kirchen eine moralische Besserung vornehmen möchten. Wir können nur bewundern, mit welcher dämonischen Folgerichtigkeit ein Augustinus sein Gottesideal mit den Schrekken ausgestattet hat, die alle Gottheiten Assyriens und Indiens in Schatten stellen und im Hintergrund dieser grausigen Herrlichkeit und im magischen Zwielichte mit demselben verwoben die sublimsten Lichttöne Platos und den ätherischen Schimmer verklärter Milde des Gemütes spielen lässt. Derselbe geistesgewaltige Römer hatte die Kämpfer des milden Geisteslichtes Christi, welche in ihrer Gottheit nur dies innerliche Licht von unbeschreiblicher Sanftmut schauen und die sich mit diesem Urquell und Vater Eines Wesens wissen, als Anhänger eines Dienstes roher Natur-

vergötterung hingestellt. Die Prophezeiung Manis war in Erfüllung gegangen. Der Fürst der Finsternis hatte vorläufig triumphiert und sich mit dem geraubten Lichtgewand des göttlichen Menschen geschmückt, um in berückender Herrlichkeit selbst die edleren Gemüter und Geister zu fesseln.

Doch obwohl das Lichtprinzip äusserlich erlegen und unterdrückt war, seine Anhänger geächtet von den Inhabern der Gewalt ebenso wie von der stumpfen und rohen Menge, — die nun folgende Geschichte des Geschlechts sollte in allen bedeutsamen Zügen nichts darstellen als den grossen Kampf der Gnosis mit der alten Welt. Ewig unsicher trotz aller äusseren Allgewalt, zitternd vor jedem Funken dieses Himmelslichtes, welches nicht verlöschen sollte nach der Verheissung des Stifters der Gnosis, bis alles vollbracht ist, bis das Reich der Tierheit verschwunden von dem Planeten, — sollten die geistlichen und weltlichen Gewaltherrn der alten Welt nichts vollführen in den nun folgenden Jahrtausenden als den grossen Todeskampf des Tieres im Menschen. Und die verfolgten, geächteten, von Oben und Unten, von der Höhe der Throne ebenso wie von seiten einer verblendeten Volksmasse verhöhnten, gehassten und zertretenen Kämpfer des Geisteslichtes sollten durch die Jahrtausende ebenso in allem äusserlichen Erliegen über sich die Siegespalmen des grössten Kampfes rauschen hören und die Hand des triumphierenden Lichtprinzipes fühlen, welches sie nach jener Höhe über allen Sternen entrückte. Von dieser Höhe regneten von nun an unausgesetzt die goldenen Pfeile auf das Haupt des uralten Feindes, der sich eben dort am sichersten verbluten muss, wo er sich im triumphierenden Fluge zu erheben vermeinte.

Schon mit der antiken Gnosis war die Erkenntnis in die Welt getreten, das heisst die Anschauung, das positive Erlebnis der Einheit all der fundamental, ja geradezu unendlich verschiedenen Lebensformen, die das Leben des Menschen und das absolute All gestalten. Aber diese Schauung war nicht in wissenschaftlicher, sondern nur in halbbildlicher Form ins Bewusstsein getreten. So konnte sie aber nur einer Schar Auserwählter, nicht der ganzen Menschheit und auch nicht in allgemein zugänglicher und kontrollierbarer Form mitgeteilt werden, die als un-

gefälschte Darlegung der Erlebnisse ebenso erhaben ist über dem Glauben wie über dem Zweifel. So konnte sie auch alle die Zweifel und Nebel der Philosophie nicht auflösen, die die Lösung des Geheimnisses des Seins nicht im unverfälschten Schauen des Erlebten, sondern im Nebel von Prinzipien sucht, die die Tatsachen des Bewusstseins fälschen.

Es ist so begreiflich, dass der äusserliche Triumph über die Religionsformen der alten Welt vorläufig nur eine Strömung erringen konnte, die in allem Wesentlichen auf derselben Grundlage stand, wie diese alte Welt selbst und dass das kirchliche Christentum anstatt ein Umsturz der Weltanschauung und Welt des antiken Menschen zu sein, dieselbe in allen Hauptzügen zu bewahren und zu befestigen unternahm, im direkten unversöhnlichen Gegensatze zu dem neuen Weltgedanken.

So musste denn die Prophezeiung der Offenbarung Johannis in der Weise in Erfüllung gehen, dass vielmehr ein Millennium des alten Drachen an die Stelle der Herrlichkeit Christi trat. Es sollte sich eigentlich zeigen, dass diese Zahl der tausend Jahre nur symbolisch den grossen Zeitraum eines Weltalters überhaupt bedeuten sollte, dessen Grenzen wir auch heute nur so weit überblicken können, dass wir sehen, wie mit dem Schlüssel, der den Gedanken Christi in das allgemeine Bewusstsein der Menschen überführt, mit unserer modernen streng wissenschaftlichen Gnosis der Anfang vom Ende für jenes Reich und der zweifellose Beginn des Sieges der Gnosis gekommen ist. Der grosse Gegensatz der Gnosis mit der nichtgnostischen Welt bildet den Schlüssel für die nun folgende Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Alle bedeutsamen Erscheinungen gruppieren sich von nun an in dem Kampfe, den die Gnosis mit der Welt des Tiermenschen führt, und die bewusste oder verborgene Ursache ihrer Handlungen und Werke löst sich leicht und klar nur auf in einer Parteinahme für oder gegen das neuaufgehende Licht des erwachenden Gottmenschen. Die Geschichte der nun folgenden Jahrtausende ist dieser Riesenkampf zwischen der Weltanschauung und Welt des Tiermenschen mit der des Gottmenschen.

An diesen grossen Gegensatz knüpft an die Geschichte der Theologie und Philosophie, das Ringen der Geister um die Er-

haltung der alten Weltanschauung einerseits, um die Auflösung der alten Grunddenkweise und den Aufbau der neuen Gedankenwelt andererseits. Die merkwürdigen grossen Geistesbewegungen dieses Zeitalters, die vom Standpunkte der bisherigen Beurteilung sich ohne wesentlichen Zusammenhang nur mosaikartig aneinanderreihen, erscheinen hier in ihrem innersten Zusammenhang und in den tiefsten Triebfedern beleuchtet, welche die kämpfenden Genien auf der Weltbühne hervortreten und ihre Geisteskräfte in planmässiger Weise eingreifen lassen in diesen grossen Entscheidungskampf um das Schicksal des ganzen Geschlechts. Im Dienste der spezifisch geistigen Mächte sehen wir ferner die ausgestaltenden Kräfte und Genien des gesellschaftlichen und politischen Lebens eingreifen in dieses grosse Ringen. Wir gewinnen ein einheitliches Bild der Geschichte des Geisteslebens nicht bloss, sondern des ganzen kulturellen Lebens, dessen allseitige Lebensformen sich gegenseitig bedingen und in organischem Zusammenhange miteinander stehen. Es ist dies aber ein Zusammenhang, der sich in seiner höheren organischen Einheit natürlich nicht vom Standpunkte des niederen der beiden Kulturprinzipien, die hier im Kampfe stehen, sondern nur im überragenden Geisteslichte des höheren Kulturprinzipes, nur vom gnostischen Standpunkt aus begreifen lässt. Denn dieser Standpunkt allein als derjenige der Selbsterkenntnis enthüllt mit dem tiefsten Geheimnis des Menschengeistes zugleich die verborgenen Triebfedern der weltbewegenden Genien der Geschichte und zeigt in lebendiger Einheit das, was vom Standpunkt der Weisheit des alten Menschen Stückwerk und Chaos bleiben muss.

Man hat viel von dem grossen kulturellen Wirken der Kirche geschrieben, welche als die dazu berufene Macht den Barbaren, die der intellektuellen Leitung der Priester verfielen, edlere Sitte, Menschlichkeit, schliesslich die Grundlagen von Kunst und Wissenschaft beigebracht hätte. Allen diesen Ausführungen liegt eine grosse Verwirrung und ein grosses Missverständnis zugrunde. Man muss hier vor allem die spezifisch kirchlichen Grundsätze, die eigentlich „rechtgläubigen" Gedankenkreise und Gefühlsweisen von den sonstigen, das heisst hier diesen unmittelbar oder mittelbar widersprechenden und in ursprünglich unversöhnlichem Gegensatz zu denselben stehenden

Geistesbewegungen und Bestrebungen unterscheiden, die neben diesen kirchlichen Strebungen und Wirkungsweisen, oft in merkwürdiger chaotischer Verwirrung mit denselben zur Geltung kamen in dem Zeitalter, welches nun folgt, und welches wir am besten als Mittelalter bezeichnen können. Es soll aber hier gleich bemerkt sein, dass vom Standpunkt der grossen Perspektive, welche sich uns hier entfaltet, auch das, was man als Neuzeit zu bezeichnen pflegt, in allen wesentlichen Zügen noch diesem Mittelalter angehört, dass bis in die Gegenwart hinein nicht bloss die grosse Menge im Schatten des kirchlichen Aberglaubens ruht und die gesellschaftlichen Lebensformen dementsprechend im Sinne der altheidnischen Welt auf der Grundlage des geheiligten Verbrechens beruhen, im Gegensatz zu den Lebensgrundsätzen Christi, sondern dass auch unsere wissenschaftliche Bildung im grossen und ganzen trotz allem Empirismus noch immer in den Fesseln jenes Scholastizismus schmachtet, der nebelhafte Gedankenschemen an die Stelle klarer Anschauungen setzt und zur Grundlage der Welt macht. Unsere schöne Literatur und Kunst schliesslich dient auch heute noch der Verherrlichung derselben rohen und niedrigen Tendenzen und Gedankenkreise, die das sonstige Mittelalter beherrscht haben. Diese Werke sind, mit wenigen Ausnahmen, ebensoviele Leuchten, welche die Bestimmung haben, die Werke Belials und Mammons, der menschenmordenden Herrschsucht und der in frivolen Genüssen das geraubte Gut vergeudenden müssigen Geldherrlichkeit in berükkendem Schimmer zu verklären und so das Gemüt des Volkes (im weitesten Sinne) zu vergiften und die bestehenden halbtierischen Kulturzustände zu befestigen.

Es haben sich allerdings durch dieses ganze Zeitalter hindurch Kulturströmungen und Gedankenkreise geltend zu machen gewusst auf allen Gebieten des Denkens und des Lebens, in Kunst und Wissenschaft ebenso wie in dem durch religiös-sittliche Ideen bewegten öffentlichen Leben, die wesentlich entgegengesetzter Natur sind und der allgemeinen herrschenden Strömung und vor allem dem eigentlichen Mittelpunkt dieser herrschenden niedrigen Gedankenwelt, den Tendenzen der Kirche im Innersten widerstreben und mit denselben einen Kampf auf Leben und Tod geführt haben und führen.

Sie haben diesen Kampf geführt auch dort, wo die Fäden dieser entgegengesetzten Strömung in verworrener Weise den Fäden der feindlichen verwoben erscheinen, wo in derselben Brust sich zwei Seelen bekämpfen, wo dieselben Werke, den Geweben gleich, die man changeant nennt, in zwei Farben schillern. Es soll unsere Aufgabe sein, den Nachweis zu liefern, dass alle diese edleren kulturellen Regungen und Strömungen nichts waren als Ausströmungen des neuerwachten Weltlichtes der Gnosis.

Die Kirche aber hat in ihren bewussten, über ihre Ziele klar denkenden und folgerichtigen Vertretern, im Vereine mit den ihr verbündeten, staatlichen Gewalten, nur die eine kulturelle Aufgabe gehabt: dieses Licht der Welt, den Geist Christi, sofern er in die Welt getreten war, zu verhüllen und zu ersticken mit allen Mitteln raffinierter Täuschung und bestialischer Gewalt; das Niveau der allgemeinen Weltanschauung nicht etwa bloss auf der Höhe der antiken Welt zu erhalten, sondern nach Kräften so tief als möglich unter dasselbe herabzudrücken. Gerade die wissenschaftliche Seite der antiken Weltanschauung suchte man aus dem öffentlichen Bewusstsein womöglich auszutilgen und an die Stelle desselben mit der Kanonisation der mosaischen Schriften die tiefe Stufe altjüdischer Vorstellungskreise zu setzen, die der geklärteren, philosophisch angehauchten griechisch-römischen Bildung gegenüber einen grundsätzlichen Rückschritt in einen ungleich primitiveren Bildungskreis bedeutete. Wenn sich dieser Rückschritt für die Dauer nicht durchführen liess, so war dies wahrlich nicht die Schuld der Kirche, die jeden aufkeimenden Fortschritt mit allen Mitteln, die der rohen Grunddenkweise, die sie repräsentierte, würdig waren, entgegentrat. Ja die Kirche ging noch weiter, strebte dahin, den geistigen Gesichtskreis des Volkes noch viel tiefer herabzudrücken, als bis zu jenem Niveau, welches die naive altjüdische Denkweise repräsentierte. Man arbeitete eben, nachdem es gelungen war, die wiedererwachte gnostische Volksbewegung in einem Meer von Blut zu ersticken, im Vollgefühle des Triumphes darauf hin, die der Kirche anvertrauten barbarischen Völker, deren Gottesglauben man ohnehin schon zum schamlosesten Fetischismus entwürdigt hatte, vollends bis zur Stufe des rohesten Zauber- und Geisterglaubens zu entwürdigen, und diesen Aber-

glauben mit Hilfe der entsetzlichsten Mittel, der massenhaften Opferung schuldloser Menschen, die man nach teuflischen Martern einen qualvollen Tod erleiden liess, gleichsam mit glühendem Eisen dem öffentlichen Bewusstsein einzuprägen. Es ist der geschichtliche Nachweis geliefert, dass die Kirche die eigentliche Quelle dieses Wahnes und die Päpste die Veranlasser der allgemeinen Hexen- und Zaubererverbrennungen waren, deren eigentliches kulturelles Ziel nicht die Ausrottung der Opfer, sondern die Einprägung eines scheusslichen Aberglaubens durch die Autorisation der höchsten, mit dem Nimbus der Heiligkeit prunkenden Behörden und durch die alle Gemüter erschütternden öffentlichen Missetaten dieser Autoritäten war. Es war nicht der Geist der Kirche, welcher atheistische Kirchenfürsten, zu jener Zeit, als man die Namen heidnischer Götter mit jenen der christlichen Heiligen verwirrte, bewog, eine an die heidnisch antike Kunst und Wissenschaft sich anlehnende Kulturströmung zu fördern. Es geschah das in einer Zeit tiefen Verfalles des eigentlichen Kirchenwesens, einer Selbstauflösung des Katholizismus, durch Einflüsse, die von einer Region ausgingen, die sich im unversöhnlichsten Gegensatz zur Kirche und deren Tendenzen befindet. Es hat die griechische Kirche auch diese schöne Kunst als destruktiv und den Geist des Kirchenwesens widersprechend bis auf diesen Tag von sich gewiesen. Wenn der Katholizismus dieses seinen ursprünglichen Tendenzen widersprechende Element bis in die Gegenwart als Mittel zu seiner Verherrlichung und im Dienste fortschrittswidriger Tendenzen in geschickter Weise zu gebrauchen oder eigentlich zu missbrauchen wusste, so beweist dies nichts für die kirchliche Natur und Quelle dieser Kunst. Den Umstand schliesslich, dass die letzten Reste einer von der Kirche zerstörten und ausgerotteten Wissenschaft in Klöstern ein Asyl fanden, derselben Kirche, wie üblich ist, als grosses Verdienst um die Wissenschaft gutzuschreiben, ist jedenfalls ein sehr sonderbarer Brauch unserer Gelehrten. Im Gebiet der Wissenschaft aber hat die Kirche zu allen Zeiten nichts geleistet, als dass sie im Kampfe mit einer ihr in der tiefsten Seele feindlichen Vernunftwissenschaft und Erkenntnis, deren Feuer sie zu ihrem Schrecken aus der Asche der Scheiterhaufen emporlodern sah, eine ebenso verwickelte wie raffinierte Sophistik

zur Blüte brachte, welche in ihrem Labyrinth die nach Erkenntnis Suchenden gefangen nehmen und statt des Brotes des Geistes mit dem leeren Stroh einer geistestötenden Scholastik abspeisen sollte. Die Kirche hat aus der lichten Region griechisch-römischer wissenschaftlicher Kultur in die Nacht der finsteren Jahrhunderte hineingeführt. Es war stets in allen Vertretern ihrer echten Grundsätze ihr Bestreben, jeden Funken des Lichtes der Wissenschaft und der Erkenntnis zu ersticken und die Massen in althebräischen und selbst vorgeschichtlichen Aberglauben, Gespenster- und Zauberglauben und Fetischdienst zu versenken. Und aus diesen finsteren Jahrhunderten hat auch nicht der Geist der Kirche unsere westliche Kultur herausgeführt, sondern nur eine Geistesmacht, die seit dem Beginn der christlichen Ära in einem Kampf auf Leben und Tod mit dem Kirchenwesen begriffen war — die Gnosis in ihren verschiedenen Gestalten und Masken, hinter denen sie sich im Sinne Manis gegen die Macht der Finsternis zu verteidigen suchte.

Dieses Licht selbst aber konnte, dem ganzen Verlauf der kulturellen Entwicklung entsprechend, nicht mehr als der reine alldurchdringende Himmelsstrahl zur Geltung kommen, wie er in den grossen klassischen Gestalten der antiken Gnosis alle Höhen und Tiefen in einem ungeteilten harmonischen Leuchten verwob. Es flüchtete das gnostische Bewusstsein vorerst in die unzugänglichen Höhen einer weltentfremdeten, von allem Leben der trostlosen äusseren Wirklichkeit in höchst einseitiger Weise abgewandten Mystik, um so den Funken des welterlösenden Gedankens von der göttlichen Natur des Menschengeistes für eine bessere Zukunft zu bewahren.

Aber nicht bloss die mächtigen Schatten, welche die grosse Reaktion der alten Welt in der Gestalt des kirchlichen Aberglaubens verbreitete, nicht bloss die Nebel Germaniens und die Barbarei der Völker, welche unter die Botmässigkeit der Kirche gerieten, machten das ungetrübte Leuchten des jungen Weltlichtes der Erkenntnis unmöglich. Es war vor allem die antike Gnosis dies klassisch Vollendete nicht so sehr als wissenschaftliche Auseinanderlegung und Entfaltung des neuen Weltgedankens, sondern nur als künstlerische Divination. Sie war das Werk des genialen Schauens, doch

nicht so sehr mit den Augen des Mannes der Wissenschaft, der die Einzelheiten des Aufbaues klar auseinanderzulegen vermag, sondern des verzückten Sehers und Propheten, der von der unteilbaren Anschauung des Ganzen ausgeht, der diese Einheit nie aus den Augen verliert und dem die Natur der Gliederung sich vornehmlich in Bildern offenbart, die sich harmonisch der Einheitsanschauung angliedern. Im Lichte des Genius erscheinen auch die Einzelausführungen dieser Gnosis, die oft von wunderbarer Feinheit der Unterscheidung Zeugnis ablegen, doch wieder nur als Symbole, hinter denen die Eingeweihten den eigentlichen Sinn mehr ahnten als wissenschaftlich klar auseinanderzulegen wussten. Schon im ersten Bande dieses Werkes habe ich wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass ich bei dem Versuche, die Gnosis dem modernen Menschen im Lichte des modernen Naturerkennens und moderner philosophischer Schulung verständlich zu machen, diese Auseinanderlegung, die einer vorgeschritteneren Stufe der Entwicklung entspricht, in keiner Weise mit der ursprünglichen Fassungsweise genial künstlerischer Schauung verwirrt wissen wollte. Für den Genius der antiken Gnosis waren die Errungenschaften antiker Bildung, die Philosophie und das Naturerkennen der antiken Welt das wissenschaftliche Material, welches im Lichte des neuen Weltgedankens erst verarbeitet werden sollte. Diese Arbeit durchzuführen hatte aber die in einen furchtbaren Kampf um die Existenz verwickelte antike Gnosis weder Zeit noch Musse. Es galt die wesentlichsten Grundgedanken festzulegen, dass dieselben in der nun folgenden, von wilden Stürmen durchtobten Nacht, den Geisteskämpfern als Leitsterne dienen konnten und als himmlische Bürgschaft, dass die Menschheit den Hafen denn doch einst erreichen werde. Die eigentliche wissenschaftliche Auseinanderlegung musste in ein Zeitalter fallen, wo die Stürme, mit denen die Macht der alten Nacht gegen die Gnosis anstürmt, wenigstens ihre ursprüngliche wilde Kraft eingebüsst hatten.

Die Gnosis hat daher als Darlegung positiven Erlebens in der Anschauung nicht bloss die Theologie mit ihren das Weltbild fälschenden Phantomen, sondern auch die Philosophie zu überwinden mit ihren begrifflichen Nebeln. Die Sprache, vom vorgeschichtlichen Menschen geschaffen, hat für alle über das einfach

Bildliche hinausgehenden Erlebnisse nur halbbildliche, symbolische Worte neben Verneinungen, Worte, deren Sinn mit dem verschiedenen Zeitalter und mit der Bildungsstufe der Einzelnen ein verschiedener ist. Definitionen machen heisst hier einen Nebel mit dem andern beleuchten wollen, weshalb auch die Philosophie nie aus der babylonischen Sprachverwirrung herauskommt. Die Gnosis löst einem grossen Teleskop gleich alle Begriffe in Anschauungen auf und ihr Werkzeug der Mitteilung (nicht ihr Prinzip) wird die geometrische Anschauung, die uns allein universelle Anschauungen in unzweideutiger Form bietet.

Es war also eine Vorbedingung des Fortschrittes, dass die Menschheit vorläufig dies Paradies des Geistes verlasse, die Höhen des Pleroma verlasse, wo der Genius mit Einem Lichtblicke alle Höhen und Tiefen des Erkennens zu ermessen vermochte. Nur aus dieser harten Arbeit, die aus der Zergliederung, in den Einzelheiten, in den starr festgehaltenen Einseitigkeiten, in den leblosen intellektuellen Prinzipien, in diesem Tode des Geistes, in den Trümmern der harmonischen Gestalt den Zusammenhang mit dem Ganzen und dieses Ganze selbst suchte, kann schliesslich der wissenschaftliche Aufbau der Erkenntnis hervorgehen, die wissenschaftlich klare Zergliederung und der wissenschaftlich anschauliche Aufbau der Gnosis, der an die Stelle der vorwiegend künstlerischen Ausgestaltung der antiken Gnosis treten sollte. Es ist so die nun folgende Geschichte der Philosophie ein Hindurchringen aus nebelhaft unbestimmten Prinzipien zur anschaulichen Grundlage alles Geisteslebens, die sich in der deutschen Idealphilosophie mit der Überwindung der Scholastik, das heisst der starren Geltung unaufgelöster, unanschaulicher Gedankenakte oder Prinzipe, schliesslich zu der sachlichen Betrachtung und Zergliederung, zur intellektuellen Anschauung der Geistestatsachen erhebt und damit den Zusammenhang mit der mittelalterlichen Mystik und indirekt auch mit der antiken Gnosis herstellt.

Aber auch die auf die Urtatsachen der Einzelerscheinung dringende, die realistische Seite der Philosophie stellt dasselbe Ringen aus unanschaulichen Gedankengebilden zum Lichte der geistigen Anschauung dar. Ein solcher Versuch, das Bedürfnis nach Anschaulichkeit zu befriedigen, war schon die von der an-

tiken Philosophie übernommene Monaden- und Atom-Theorie. Dieses Bedürfnis fand schliesslich, in der engeren Anknüpfung an eine umfassende Empirie, an die Beobachtungstatsachen der Naturwissenschaft, seine Befriedigung in der modernen Schwingungstheorie. An die Stelle von unbestimmten, nebelhaften, begrifflichen Gebilden, wie Sein, Werden, Idee, Geist, Materie, Kraft, trat schliesslich die in geometrischer Anschauung, im mathematischen Bewusstsein, in klarer Geistesanschauung fixierbare Wirklichkeit der Erscheinung selbst, hinter der es unnötig ist, andere nichterscheinende ursprüngliche Wirklichkeiten, nebelhafte Prinzipien vorauszusetzen, die sich schliesslich als Hilfskonstruktionen, als Weisen der Orientierung und des Zusammenfassens, als Formen des Spieles der Aufmerksamkeit darstellen, die in den verschiedensten Erscheinungsregionen in ähnlicher Weise zur Geltung kommen.

Die Auflösung der nebelhaften, abstrakten Prinzipe der Philosophie führt so schliesslich demselben Entwickelungsgesetze gemäss wie einst in der antiken Welt zur Selbstauflösung der Philosophie, zur Erhöhung und Verklärung des sich vollendenden Erkennens zur Religion. Die sonnigen Perspektiven der alten heiligen Gnosis leuchten so wieder auf im Lichte geklärten, modernen Naturerkennens. Das Banalste, Profanste für die gemeine Anschauung, Eisigste, Lebloseste, das Vernunfterkennen in der Gestalt des mathematischen Bewusstseins ist in das Heiligtum erhoben. Es gibt nichts Heiligeres und Grösseres, es gibt kein Göttliches ausser dem heiligen Vernunftlichte, das jedem Menschen gegeben ist, der in diese Welt tritt, und die Heiligung desselben im allgemeinen Bewusstsein wird das grosse Zeichen des nun kommenden dritten Weltalters sein. Und dieses milde, gewaltlose Vernunftlicht, dieses welterlösende Erkennen wird auch ein diesem seinem Grundcharakter entsprechendes kulturelles Leben verwirklichen.

DR. EUGEN HEINRICH SCHMITT

DIE GNOSIS UND DER MODERNE MATERIALISMUS

VORURTEILE DES MODERNEN MENSCHEN / DIE ERSCHEINUNG ALS URSPRÜNGLICHE WIRKLICHKEIT / DIE PHYSIOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DES MATERIALISMUS / DIE LOGISCHE UNHALTBARKEIT DES MATERIALISMUS / DER PSEUDOPOSITIVISMUS ALS STÜTZE DER THEOLOGIE / POSITIVISTISCHE FÄLSCHUNG DER TATSACHEN

Sofern es schon die Aufgabe des ersten Bandes dieses Werkes war, den modernen Menschen in die Gedankenkreise einer demselben fernliegenden und doch zur Vermittlung der inneren Widersprüche der eigenen Gedankenwelt und zur Vollendung einer einheitlichen und harmonischen Erkenntnis so wesentlichen Weltanschauung einzuführen und die eigentümlichen Anschauungen und Probleme einer halbvergessenen Welt vom Standpunkte modernen Naturerkennens zu beleuchten, so soll dieser zweite Band direkt in die Gedankenkreise hinüberleiten, in welchen der moderne Mensch sich bewegt, und dieselben im Lichte jener alten Weisheit beleuchten. So allein vermögen wir den herrschenden Agnostizismus, das herrschende „Nichterkennen“ dieser Modernen zu überwinden und uns zum Erkennen, zur Gnosis zu erheben.

Bei diesem Versuche steht uns aber dieser moderne Mensch vorerst in seiner ganzen Schroffheit, in dem extremsten Gegensatz zum Gnostizismus gegenüber. Ein ganzes Gewebe sophistischer Scheingründe und falscher Folgerungen schliesst sich an eine Reihe falscher Vorurteile und Voraussetzungen an bei diesem Modernen, der alle seine dogmatischen Hypothesen als einfache Tatsachen gelten lässt und seine, auf hinkende Sophismen gegründete schlechte Metaphysik als Positivismus ausposaunt. Mit diesem Menschen, der eben naturwissenschaftlicher Begründung am zugänglichsten ist, der trotz dieses Gegensatzes nun am ersten berufen wäre, aus den Höhlen der Metaphysik an das freie Sonnenlicht der Erkenntnis zu treten, müssen wir uns auseinandersetzen, um ihm nach Hinwegräumung seiner gröbsten Vorurteile die

Grundgedanken der Gnosis überhaupt verständlich zu machen. Betrachten wir einmal die einfachen Grundlagen der Weltanschauung, jener „Mystik" näher, die in himmelanstrebenden phantastischen Höhen und im unfassbaren begrifflichen Nebel zu verschwimmen scheint, für das moderne Bewusstsein, dem als Grunddogma gilt, dass nur eine Art von Erscheinungen den Anspruch erheben kann, für wahr und wirklich zu gelten: die durch äusserlich sinnliche Wahrnehmung vermittelten. Was ausser diesen in Erscheinung tritt, hat auf diesem Standpunkt höchstens den Wert von Traumgebilden, von Phantasmen, die als flüchtig und nichtig sich auflösende Dunstgebilde aus dem Hirn aufsteigen. Solchen Ansichten gegenüber versetzt uns die Gnosis in eine der modernen Welt ganz unbekannte, schon in den Grundauffassungen abweichende Welt des Geistes. Versuchen wir einmal, diesen unserer Welt ganz fremden Gesichtspunkt mit unbefangenen Augen zu würdigen, da der Versuch der Moderne, das Problem der Welterkenntnis zu lösen, mit dem Agnostizismus gescheitert ist. Die Modernen sind schon aus dem Grunde, weil sie den Gegenstand, den sie beurteilen wollen, gar nicht sehen und kennen, nicht in der Lage, überhaupt ein Urteil über denselben zu fällen. Das soll sich uns nochmals zur Evidenz zeigen.

Erscheinungen sind nun einmal, man mag sie sonst werten wie man will, gegebene Tatsachen, die als solche unbefangen ihrer Tatsächlichkeit entsprechend beurteilt werden wollen und über deren Existenz zu streiten schon an sich der vollendetste Unsinn, der greifbarste Widerspruch ist. Wenn von Illusionen und Dichtungen geredet wird, so ist es doch die sinnloseste Dichtung, wenn man von nicht existierenden Erscheinungen redet. Ob ein Bild mir unter der Lupe oder vermittelt durch ein Fernrohr zur Erscheinung gelangt, oder ob es im eigenen Innern aufsteigt, ändert vorläufig nichts an der Tatsache und Existenz der Erscheinung des Bildes. Das im Innern auftauchende Erscheinungsbild darf allerdings nicht mit irgend einem durch äussere Sinne vermittelten Bilde verwirrt werden, es muss als dies vorläufig nur in der Innenwelt gegebene unterschieden und festgehalten werden. Es darf vorläufig wenigstens nicht als Kopie eines ausser meinen Individualfunktionen bestehenden endlich sinn-

lichen Erscheinungsgebildes (denn Sein hat kritisch nur den Sinn von existierendem Erscheinen) gelten. So weit und nicht einen Schritt weiter können wir mit dem modernen Gegner gehen. Seine Vorwürfe einer Verwirrung von Subjektivem und Objektivem sind hiermit endgültig in ihrer missverstehenden Hohlheit abgefertigt.

Die Erscheinungstatsachen der Innenwelt müssen daher als Tätigkeitsformen, die mit einer Individualfunktion verwoben sind, aber in diesem Sinne als ebenso existierend geltend in allen ihren Formen und Phasen, wie die Formen und Phasen einer durch Hunderttausende von Jahren sich entwickelnden geologischen Gebirgsformation, oder wie die durch Jahrbillionen sich entwickelnden Phasen der Gestirnbildung vom Urnebel bis zur Erstarrung.

Dem Kinde gleich schaut auch die Menschheit in der ersten Periode ihrer Entwicklung alles in der Gestalt des Sinnlichen und Bildlichen, in dessen Lebenssphäre sie ganz versunken ist. Höhere Lebenssphären aber verbinden sich beim Menschen dieser tieferstehenden und werfen ihr magisches Licht in dieselbe schon von Anbeginn menschlicher Kultur.

Der Mensch ist dieses sinnliche Leben und Erleben und darum nur wird es in ihm offenbar, tritt es in Erscheinung im Kreis seines Gesamtlebens und zwar stehen die Formen des sinnlichen Lebens anfangs ganz übermächtig im Vordergrund, so dass sie alle die anderen höheren Funktionsweisen übertönend, allein deutlich bewusst wahrgenommen werden.

Der einfache letzte Urgrund alles Lebens, die primitivste Lebenserscheinung oder Funktion ist Tätigkeit. Es ist Tätigkeit, die sich in der Gegenseitigkeit ihrer Momente offenbart und in sich offenbar ist. So allein kann von dieser Lebensform überhaupt gewusst werden. Ihr Erleben ist daher diese Tatsache selbst und zugleich das Offenbarwerden dieser Tatsache oder Betätigung als solcher. Dieses primitivste Erleben ist aber eben als dieser stetige Wechsel der Tätigkeit noch gar kein Bild, sondern als dies Wogen bildlicher Stimmung, einfache, unbildliche, dumpfe, sinnliche Empfindung, die auch noch kein eigentliches Wissen, sondern nur ein Erleben ist in der Form des Sichoffenbarwerdens. Von diesem

punktuellen Tiefgrund des Lebens und Gemütes gehen lineare Strebungen aus, die aktiven oder passiven Charakter tragen, und über diese erst erheben sich in ungleich feineren Tätigkeitsformen die Bilder.

Das Bild stellt, in einfachster Weise in der Gestalt flächenhafter Wahrnehmung der Sinne, schon ein relativ Ruhendes dar, dem Untergrund und Strome der primitiven Tätigkeit oder Erscheinung, dem primitiven, sinnlichen Erlebnis gegenüber, welches vielleicht am besten in der Gestalt dumpfer Spannungszustände das in uns darstellt, was dem innersten Erleben und zugleich der innersten Realität (denn das Erlebnis war wirklich erlebt) aller Natur in ihren einfachsten Gestalten zugrunde liegt. Zum relativ Beruhigten, Fixierten wird aber das Bild nur durch die gewissermassen differentiale Feinheit der einzelnen Bewegungs- oder Tätigkeitsmomente, der einzelnen Wellen, die in einer umfassenden Totalerscheinung gegenüber, deren Momente sie bilden, als ebenso Gleichmässiges wie auch als verschwindend Feines erscheinen. Da sie also in ihrer Sonderung, als dieses Wogen in jeder Einzelwelle nicht zur Geltung kommen, so kommt nur dieser ihr Grundcharakter der Bewegung in einer eigentümlichen qualitativen Stimmung in der als gleichmässig erfassten Erscheinung zur Geltung im relativ ruhenden Bilde.

Man könnte hier einwenden, dass die Schwingung als Grundelement alles Wirklichen und alles Erlebnisses, wie es die moderne Naturwissenschaft voraussetzt, doch nur etwas Hypothetisches ist. Wir erleben aber in allen Formen unseres Lebens und aller Erfahrung in der unorganischen sowie in der organischen Natur sozusagen nichts als verschiedene Formen periodisch wechselnden rhythmischen Lebens. Die Formationen der feinsten Sinneswahrnehmung so wie der Gang der Gestirne, das Leben des Individuums wie der grosse Gang der Geschichte zeigen uns nichts als gesetzmässige rhythmische Bewegung. Wenn die Schwingung eine Hypothese ist, so ist sie jedenfalls eine der am besten begründeten, denn wir erfahren sozusagen nichts als sie.

Dass das Bildliche den Phasen der Bewegung und Grundbetätigung alles Wirklichen entspreche, also nicht etwas derselben schlechthin Fremdartiges, sondern sozusagen Bildung aus ihrem

Grundstoffe ist, ist die Grundvoraussetzung, ohne welche ein sachgemässes Abbilden der Tätigkeitsbeziehungen in Bildern, also ein Naturerkennen unmöglich wird. Es stellen so die Bilder gewissermassen Momentphotographien, fixierte Abbilder der Phasen des Stromes der Betätigung, aber im Elemente einer potenzierten, einer noch feineren Form der Tätigkeit dar. Das Nulldimensionale, Punktuelle der unbildlichen Empfindung erhebt sich so zum Linearen der Direktionsempfindung und des Triebes und schliesslich zum Flächenhaften, eigentlich Bildlichen, wie es die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes und Tastsinnes bieten. Diese höchstens flächenhaften Wahrnehmungen werden in einer noch höheren, noch feiner gegliederten Lebensform, in der Phantasie allmählich zu zutreffenden dreidimensionalen Erkenntnisbildern ergänzt, die die Anordnung solcher punktueller, linearer und flächenhafter realer Erlebnisse zusammenfassen.

Der naive vorgeschichtliche Mensch lebt in ähnlicher Weise, wie schon das höhere Tier ganz in dieser Bilderwelt, in der er sich selbst als Bild unter Bildern darstellt, und unterscheidet diese Bilderwelt als solche, als Abbild ursprünglich gar nicht vom Original äusserer Erlebnisse, die nicht unmittelbar in den Kreis unserer sinnlichen Erlebnisse treten, aber, wie wir schon betonten, diesen unseren einfachsten realen Lebensgründen und Erlebnissen ähnliche Erlebnisse sinnlicher Art bedeuten.

Die gestaltende Phantasie hat die Arbeit übernommen, primitivere sinnliche Erlebnisse ausser uns auf Grund ähnlicher primitiver Erlebnisse (Wahrnehmungen) in uns in Abbildern und Kopien nachzubilden. Diese inneren Erlebnisse sind ebenso wie die ausser unserem individuellen Lebenskreis befindlichen, als äussere Dinge betrachteten Erlebnisse selbst ganz reale Funktionen, Tatsachen. Sind solche Nachbildungen schon dem höheren Tiere notwendig, so bemerkt der Mensch schliesslich, dass diese Arbeit des Abbildens denn doch in solcher Gestalt eine unvollkommene bleibt. Durch feinere Varianten der Bilder, die sich den Erfahrungen anpassen, sucht die Phantasie diesem richtigen Nachbild im zusammenfassenden Erkennen der Tätigkeitsmomente der Aussenwelt nahezukommen. Dem Menschen aber steht ein noch ungleich feineres Werkzeug zu Gebote, um seine Nachbilder im Naturerkennen zu vollenden: das Denken.

Stellt die Phantasie einen, in ihren höheren Formen ins Masslose gehenden Reichtum von Varianten dar, so geht die Anpassung des Denkens von der Unendlichkeit der Varianten, vom unendlich Bildlichen, vom Inbegreifen aller Möglichkeiten des Bildlichen aus. Das Denken ist das Unendlich-Bildliche. So allein vermag es in seinem unendlich feinen Netz alle Formen der Natur gefangen zu nehmen und sich allen anzupassen. Das Dreieck z. B. bedeutet alle möglichen Dreiecke, die mit einem unteilbaren Blick, jetzt, gegenwärtig übersehen werden. Denn eine Bewegung oder ein Wandel fällt nur so weit ins eigentliche Wissen, als er in fixierten Bildern festgelegt ist. Es ist daher eine unkritische Naivität Benekes, aus der Bewegung, die doch auch schon das Tier wahrnimmt, das Wissen vom mathematischen Satz abzuleiten. Für das Denken erst ist das ganze Mysterium der Tätigkeit und ihres Wandels durchsichtig geworden, und es kann ihre Formen in der Gestalt ruhenden Inbegreifens, die sich im Gesetze des Gedankens verklärt, festlegen. Höhere Formen des Bewusstseins kongruieren also tatsächlich mit niedrigeren in der Weise von Grenzbestimmungen und ist solche tatsächliche Übereinstimmung zu konstatieren. Das durchdringende Licht des Gedankens dringt so als dies Unendlich-Bildliche in alle Seinsgründe oder Tätigkeits- und Funktionsgründe des Bildlichen und Tätig-Wogenden vermittelst seiner noch viel feineren Funktion, die in ihrem Netz die Übergänge wieder in einem Bildlich-Ruhenden höherer Art — im Gedankenlicht — fixiert. Mag übrigens die Detaillierung solcher letzter Bewegungselemente noch so viel Schwierigkeiten bereiten, so handelt es sich doch in allen Fällen um blinde und dunkle elementare Lebensformen, die unseren primitivsten sinnlich-unanschaulichen Empfindungszuständen ähnlich sind, und es ist metaphysischer Aberglaube, hinter solchen letzten Elementen der anschaulichen und bewussten Erscheinung unbegreifliche Mysterien und dirigierende höhere Mächte zu sehen. So wie in der Geometrie der Punkt das letzte Element aller Dimensionen ist, so bilden punktuell unanschauliche Empfindungs- und Tätigkeitsmomente das letzte Element selbst der höchsten Lebensformen. Im Denken erst vollendet sich das abbildende Zusammenfassen der sinnlichen Erscheinungsmomente der einfacheren Lebenssphä-

ren, der Sphären der Natur. Als dies Schauen aller Varianten ist also das Denken der schlechthinige Zweifel dem beliebigen Abbilde gegenüber. Da uns aber das richtige Abbild als die richtige Darstellung des Sinnlich-Wirklichen gilt, so kommt das Denken schliesslich dahin, seine Formen als die allein wahrhaften an die Stelle der Wirklichkeit des sinnlichen Erlebnisses zu setzen, das heisst die Naturerkenntnis eben im Streben nach dem richtigen Abbild in ihrer Originalität in ihrem Fundamente zu verfälschen, in eine Welt von Gedankengebilden umzuwandeln, von denen der Mensch dann meint, dass sie die ursprüngliche Wirklichkeit sinnlicher Gebilde bedeute. Wie den Naturforscher oft die Eigentümlichkeiten des Instrumentes, des Fernrohrs täuschen und er in jedem Fall mit diesen rechnen und die Beobachtungen in entsprechender Weise korrigieren muss, so sollte auch der Denkende, der die Natur betrachtet, die Eigentümlichkeiten des gewaltigen Instrumentes, des Denkens, das er anwendet, um ein Abbild der Natur zu gewinnen, in Abzug bringen. Aber ach, was er zumeist am wenigsten kennt, das ist eben dieses Instrument selbst!

Vom ursprünglich ganz praktischen Gesichtspunkt dieses abbildenden Naturerkennens beherrscht, betrachtet er jede Erscheinung, jedes Erlebnis in erster Linie vom Standpunkt des Abbildes, macht das Sekundäre, das Abbilden so zur Voraussetzung des Ursprünglichen, der Tatsache des Erlebens der Erscheinungen, die eben in allen Gestalten, mögen sie richtige oder unrichtige Abbilder oder auch gar keine Abbildungen ausser unserem individuellen Lebenskreise befindlicher Erlebnisse sein, denn doch in erster Linie Originale ursprüngliche seiende Tatsachen sind, die als solche doch niemals umgedeutet und umgefälscht werden dürfen. Alles Philosophieren stellt so die grobe, ganz ungeheuerliche Verwirrung der zwei Fragen dar: Ist irgend ein wirklich und real gegebenes Erlebnis oder Bild das korrekte Abbild von Erlebnissen ausser dem Kreis meiner individuellen Lebenssphäre? und: Existiert dies innerliche Erlebnis auch wirklich genau so, wie es in der Tat gegeben ist? Die Philosophie stellt so in allen ihren Formen die fundamentale Konfusion des reflektierten, abbildenden und des intuitiven des fundamentalen Erkennens dar, welches im Er-

lebnis seinen Gegenstand unmittelbar besitzen muss. Denn der Umstand, dass irgendeine Kopie vom Schreiber unrichtig kopiert worden ist, ändert an der Existenz dieser Kopie nichts. Sie existiert im Archiv ebenso wie das Original selbst. Wir sind selbst in erster Linie Original und Ursprünglichkeit des Erlebens und Seins, erst in zweiter Linie nachbildendes Erkennen. Wenn daher der Vertreter der Reflexion, der die Selbsterkenntnis fehlt, Haller sagt: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist", antwortet der gnostische Seher Goethe: „Wir denken, für und für sind wir im Innern."

Wenn der moderne naturalistisch denkende Mensch sich selbst und die Wirklichkeit betrachtet, so zeigen sich ihm überall unentwirrbare Rätsel eben im fundamentalen Erkennen, weil sich bei ihm die Verwirrung dieser verschiedenen Lebenssphären vollendet hat, und er seine Gedankenphantome zur Voraussetzung der sinnlichen Wirklichkeit, die sinnliche Erscheinung aber auch wieder zur Voraussetzung seiner gedanklichen Erlebnisse gemacht hat in der chaotischsten Weise. Er glaubt z. B. die Materie sinnlich wahrzunehmen, während er doch im Gesichtssinn nur Farben und Schattierungen, im Tastsinn Spannungs- und Druckverhältnisse, im Gehör Töne, in den übrigen Sinneswahrnehmungen entsprechende qualifizierte Sinneserlebnisse wahrnimmt, doch nirgends „die Materie", die er nur zu sehen glaubt, wie der Chinese seinen Gott im blauen Himmel.

Der Gedanke ist aber also auch der alles verneinende Dämon, der dem Menschen sein „Spiegelbild" und mit diesem seine „Seele", seine psychischen bildlichen Lebensfunktionen entwendet hat wie in Amadeus Hoffmanns Erzählungen, so dass es anderseits für ihn als Grunddogma gilt, dass das, was er wirklich in seinen sinnlichen Erlebnissen erlebt, blosse Illusion, bloss Subjektives ist, dass auch seine Empfindungen und Bilder blosse nichtexistierende illusorische Formen seien, deren eigentliche wahrhafte Wirklichkeit entweder das Gedankenphantom der Materie oder doch ein unbekanntes Ding an sich, jedenfalls aber etwas ganz anderes ist, als was der Mensch in der Tat in seiner Innerlichkeit erlebt. Es hat nun allerdings Sinn zu fragen, ob diese unsere Bilderwelt, unser „Spiegelbild", das richtige Abbild

ausser uns existierender ebenso realer sinnlicher Erlebnisse sei, aber es hat keinen Sinn, an der gegebenen Tatsache und ursprünglichen Existenz dieses Erlebnisses selbst zu zweifeln und die Eigentümlichkeit dieser vergleichenden Beziehung, den äusseren Bezug des Abbildens, ein ganz zufälliges Verhältnis, zum Fundamentalen zu machen und dem Menschen so mit diesem Haupttrick philosophischer Taschenspielerkunst sein Spiegelbild und seine „Seele" zu entwenden! An der Richtigkeit des Abbildes zweifeln heisst allerdings sich „kritisch" verhalten im vergleichenden Naturerkennen. Aber am ursprünglichen Sein und Gegebensein der erlebten inneren Erscheinungen zweifeln, heisst den Versuch machen, diese Tatsachen selbst umzulügen und umzufälschen. Wir sehen also mit dem Materialismus auch die „kritische Philosophie", die diese Verwirrung der Forderung des vergleichenden Naturerkennens mit der fundamentalen Erforschung der Erlebnisse, ihres Seins und Gegebenseins zu ihrem Grunddogma gemacht hat, in ihrem Illusionismus gleichfalls zusammenstürzen und mit ihr das letzte Bollwerk aller Philosophie, an deren Stelle die Erkenntnis, die Gnosis als positive Tatsachenforschung am Gebiete der Innenwelt zu treten hat.

Sinnlich-Bildliches in Abbildern zu erkennen war die praktische Grundforderung, ohne die schon das höhere Tier nicht existieren kann. Dies Erkennen vollendete sich, wie wir gesehen, im Denken, dem Inbegriff aller Möglichkeiten der Varianten. Diese werden dem Bilde verwoben und das Bild so zum Gedankenschatten, zur „Substanz", zur „Materie" gewandelt. Da aber nur das sinnliche Bild intensiv im Vordergrund des Bewusstseins steht, so meint der Mensch nur ein Sinnliches vor sich zu haben und sieht in jenem Gedankenkristall die Wirklichkeit des Sinnlich-Endlichen, Bildlichen. Sich selbst betrachtet der Mensch auch als ein solches Bild, und im Leiblichen, Sinnlichen und dessen Funktionen glaubt er die Wirklichkeiten seiner Geistigkeit, er glaubt sein Denken als Hirnfunktion erfassen zu müssen auf Grund dieser metaphysischen Verwirrung seiner positiv universellen und unendlichen Erlebnisse mit dem sinnlich-endlichen Erlebnis.

Allerdings liegt dieser Ansicht eine Funktions-Einheit beider,

der sinnlichen und der ins Unendliche gehenden Funktion zugrunde. Die sinnliche leibliche Lebenssphäre ist der Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, der Funktionsintensität jener ins Unendliche gehenden Sphäre. So wie aber die Lebens- und Wirkungssphäre eines Sternes nicht im Sonnenball sich abgrenzt, so wie nach der Anschauung modernen Naturerkennens das Körperliche als Kraftzentrum von Wirkungssphären, von physikalischen und chemischen Schwingungen betrachtet wird, so erscheint auch das organische Leben als Mittelpunkt und Resonanzboden noch feinerer überchemischer Strahlen.

Es will dieser Vergleich keinen streng positiven Beweis herstellen. Auf dem Gebiete des Naturerkennens ist ein solcher unmöglich, da hier der Gegenstand nie unmittelbar im Erlebnis gegeben ist. Es gilt hier bloss dem modernen Naturalisten zu zeigen, dass die berechtigten Hypothesen des modernen Naturerkennens mit den inneren Lebenstatsachen, die die gnostische Forschung feststellt, sich in ebenso schöner Harmonie befinden, wie die materialistische Hypothese beiden widerspricht.

Eine der unbegründetsten metaphysischen Hypothesen unserer Materialisten ist daher die, dass unsere Lebensfunktionen im Kreise unserer sinnlich-endlichen sichtbaren Leiblichkeit, im Kreise der wägbaren Stoffe unserer Körperlichkeit ihre Grenze finden. Dies anzunehmen ist ebenso sinnlos und gegen alle Analogie des Naturerkennens, ja noch sinnloser als die Annahme, dass die Funktion einer Sonne in dem sichtbaren Körper der Sonne sich abschliesse und nicht vielmehr ins Masslose in den Weltraum ausstrahle.

Je feiner nun Strahlen sind, desto mehr wird sich auch ihr Wirkungskreis ausdehnen. Ist diese auf Grund der Analogie des Naturerkennens gewonnene Ansicht richtig, so muss dies durch fernere Eigentümlichkeiten und Begleiterscheinungen dieser Erscheinungssphäre, die sich in uns über dem gröber Sinnlichen erhebt, bekräftigt werden. Sind die organisierenden Strahlen wirklich dies Feinste über der physisch-chemischen Sphäre, so muss sich auch der Bereich ihrer Erscheinungssphäre weit über den Wirkungskreis der physischen Erscheinungstatsachen hinaus in unermesslich Grössere erstrecken. Und da Existenz und Erscheinung dasselbe sind, auch so erscheinen. So wie die feinen Licht-

wellen Billionen von Meilen im Sternenraume durchmessen und in Weiten dringen, in welchen gröbere mechanische Erschütterungen längst zu wirken aufgehört haben, so müsste die den organischen Gebilden zugrunde liegende, die organisatorische Tätigkeit in noch unermesslich grössere Weiten dringen. Die Erscheinungen des organischen Lebens, zu welchen wir Modernen auch die geistigen Tätigkeiten zählen, müssen daher insbesondere in ihren höheren Formen sich als Erscheinungsweisen zeigen, die das unermesslich Grosse und das unermessbar Feine dieser ihrer organischen Natur gemäss als eigentümlich lebendig wirkliche Tatsachen darstellen.

Und in der Tat, schon auf den Flügeln der Phantasie erheben wir uns in Regionen, die weit über alle Nebelsterne hinausreichen, die das Teleskop entdecken mag. Ist die Verwirrung der Erlebnisse der Phantasie mit denjenigen, die im vergleichenden Erkennen dem äusserlich Sinnlichen als ebenso sinnlich-wirkliche äussere Naturerscheinung entsprechen, als Wahnsinn zu kennzeichnen, so sind die Erscheinungen, abgesehen von aller vergleichenden Beziehung auf eine andere existierende Erscheinung, doch selbst eine eigenartige ursprüngliche Wirklichkeit, die als solche Gegenstand der Forschung werden kann und ohne fälschende Umdeutung hingenommen werden muss. Hier sieht man deutlich, dass der Gnosis der Vorwurf der Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven nur auf der Grundlage der gekennzeichneten groben Verwirrung, die aller Philosophie zugrunde liegt, auf Grund der Konfusion des vergleichenden Naturerkennens mit dem fundamentalen intuitiven Erkennen gemacht werden kann. Wir schweben im Unermesslichen von Nebelsternen zu Nebelsternen und können mit Giordano Bruno kein Ende finden. Diese Weiten hat der Nolaner nicht mit sinnlichen Augen, sondern mit dem innern Blick, mit dem Geistesblick geschaut. Die vollendete Gewissheit aber im Hinausgehen ins Unendliche konnte er nicht aus der Phantasie schöpfen, sofern dieselbe nur ein Fortgehen ins Unbestimmte, das Apeiron der Griechen zum Inhalt und Gegenstand hat. In diese höheren Regionen, in denen allein demantene Helle und Festigkeit sich der Anschauung verbindet, musste eine höhere Tätigkeitsform leiten. Diese Tätigkeit ist die

geometrische und ferner überhaupt die mathematische Anschauung.

Nicht derjenige also begeht eine fälschende Hypostasierung des Seins, der eine tatsächlich unbeschreiblich feinere, ins Unbegrenzbare gehende Weise des Schauens als höhere Form des Seins behauptet, sondern derjenige, der, die Tatsache dieser inneren Anschauung fälschend, behauptet, dass dieselbe eigentlich nur eine geheime Funktionsweise des endlich-sinnlichen, des sogenannten materiellen Seins sei, das heisst, dass eine tatsächlich als unbegrenzbar und unendlich sich bietende Erscheinungs- oder Funktionsweise in der Tat denn doch eine endlich begrenzte sei. Auch bedeutet das Innerliche par excellence nicht ein Illusorisches, Nichtexistierendes, denn dieser Illusionismus der Philosophie hat nur die Bedeutung, dass die Tatsachen grundsätzlich geleugnet, das heisst sophistisch gefälscht werden sollen, sondern ein schlechthin Innerliches ist dies Geistige und Gedankliche nur, sofern es unendlich ist und als Grosses über aller Grösse nichts ausser sich hat. Es hilft daher auch nichts, wenn man versucht den Widersinn der materialistischen Fälschung des Erlebnisses hinter unerforschten Eigenschaften des Gehirnes zu verbergen. Was das Gehirn auch immer sein mag, es ist eine Form endlicher Erscheinung, sowohl was den Umfang als auch was die Feinheit der Gliederung betrifft, denn logisch widersprechend das Sinnlich-Endliche als ins Unendliche Gegliedertes zu fassen, widerspricht ebenso der Tatsache sinnlicher Anschauung, wie dies Abschliessen im Endlichen der Erscheinung der Tatsache der gedanklichen Anschauung.

Doch versetzen wir uns hier wieder einen Augenblick auf den Standpunkt des dogmatischen Sensualismus, der heute die falsche Maske des Positivismus trägt. Auch er pocht auf Tatsachen. Es ist Tatsache, dass das Individuum ebenso wie die Menschenart anfangs in stumpfsinniger tierähnlicher Befangenheit, in Zuständen, in denen das Grobsinnliche die feineren Anlagen des Geistes noch übertönt, dahinlebt und erst allmählich anknüpfend an die Anregungen qualifizierter Sinnestätigkeit und dieselben der geistigen Formenlage gemäss umbildend, mit der allmählichen Kräftigung dieser höheren Funktionsweise, zum ak-

tuellen geistigen Bewusstsein gelangt. Doch dies beweist nicht die Identität der niederen Funktionsweise mit der höheren. Es ist Tatsache, dass mit Störungen oder Hemmungen der Gehirnfunktion die logischen Funktionen ebenfalls gehemmt werden, woraus man folgert, dass die letzteren nichts als eine Art der ersteren sind. Im Schlafe und Traum, in der Betäubung, die durch einen Keulenschlag oder ein berauschendes Gift hervorgerufen wurde, in Fällen der Geisteskrankheit, deren schwerste Formen mit anatomischen Veränderungen, Zerstörungen der Hirnrinde verbunden sind, erscheint die logische Tätigkeit, dieser angeblich himmlische und überhimmlische Akt, gehemmt durch sehr profane, endliche, sinnliche Funktionen. Lässt sich das vom gnostischen Standpunkt erklären, in besserer Weise erklären als durch eine Dieselbigkeit der als universell und geistig in der Tat gegebenen und der als endlich und sinnlich in der Tat gegebenen Funktion? Das ist hier allein die Frage, denn der Widersacher verfügt, wie wir sehen, nicht über unmittelbare Tatsachen, die im Bereiche der geistigen Funktion gegeben sind, — diese Tatsachen werden sich vielmehr lawinenartig über ihn wälzen, — sondern über blosse Folgerungen und Kombinationen aus gewissen Zusammenhängen.

Von unserem Standpunkte verhält sich der Tatbestand so, dass allerdings der leibliche Organismus der Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, das heisst, der Mittelpunkt der höchsten Intensität von Funktionen sehr verschiedener Feinheit ist, die nur ein gemeinsamer Grundton der Individualität etwa so verbindet wie das tiefste C mit dem höchsten C der Skala verbunden ist. Aber selbst die am tiefsten stehenden eigentümlichen organischen Funktionen tönen mit einem universellen (sogenannten astralen) Hintergrund, welcher der Schwingungsfeinheit der organischen Wellen entsprechend ungleich weitere Kreise zieht als das Licht der Gestirne. Wir können schon auf Grund der positiven Erlebnisse innerer Tatsachen die naturalistische Wagner-Weisheit nicht annehmen, die meint, dass die Wirklichkeit dort ende, wo unsere beschränkten Sinne und unvollkommenen Instrumente ihre Schranke finden. Man muss die positiv als Unbegrenzbares gegebene intellektuelle Lebenstatsache sophistisch in der gröbsten Weise in eine endliche umfälschen, um die schlechte metaphysische Hypothese des Materialismus

aufrecht zu erhalten. Im Vordergrunde dieses Wellenkreises stehen die als grell sinnlich erscheinenden Bilder und Empfindungen, die sich an das chemisch-physische Funktionieren derart angliedern, dass sie es regulieren, beherrschen, so lange eben das physisch-organische Leben anhält. Hemmungen in der physischen und der damit verbundenen Sphäre der Ernährungstätigkeit des leiblichen Organismus haben eine Steigerung der Intensität solcher organisierender Funktionen zur Folge, welche diesen niedrigsten Sphären am nächsten stehen. Es ist das der Trieb der Selbsterhaltung der organischen Tätigkeit, die nun in ihren an das Physische grenzenden gröbsten Formen eine gesteigerte Tätigkeit entfaltet, um die gestörten physisch-chemischen Funktionen zu regulieren und wieder ins alte Geleise zu bringen. Vornehmlich die körperliche Anstrengung, die mit der Arbeit im Wachen verbunden ist, erschöpft schliesslich die physisch-chemischen Kraftvorräte. Im Schlafe werden die erschöpften Zentren wieder ernährt, was mit Steigerung der Intensität der niedrigeren Funktionskreise verbunden ist, die in der Lebhaftigkeit der Bilder dieser halbastralen und astralen, halbsinnlichen Sphäre dem Ernährungsvorgange der Gehirnzellen und Fasern sich verbindet. Ist diese Ernährungsstörung im Gehirn eine dauernde, so wird dieser Zustand der überreizten halbsinnlichen organisierenden Sphäre gleichfalls zum dauernden. Nicht das Aufhören, die Unterbrechung der Tätigkeit, sondern die anormale Anspannung der niedrigeren, der Gehirnsphäre, und was sich derselben unmittelbar als organisierende Tätigkeit verbindet, liegt hier vor. Ähnliches liegt beim Entwicklungsprozess des Individuums und der Art vor. Mit den primitivsten sinnlichen Formen beginnt also der Prozess dieser Akkommodation, dieses Zusammenstimmens mit den höheren Formen. Allmählich wird auf höhere Formen übergegangen, und diese treten intensiver leuchtend hervor, nachdem die gröbste Arbeit in der Tiefe der sinnlichen Sphäre bereits getan ist, und dort die Vereinigung aller Intensität nicht mehr nötig ist. — Die Natur geht wie ein Bildhauer vor, der zuerst die gröbsten Formen ausmeisselt, dann stufenweise die feineren. Doch setzt das die „Anlagen" der feineren, höheren Funktionskreise voraus. Dieser Prozess wiederholt sich jeden Tag mit dem Schlafen und Erwachen;

er wiederholt sich langwieriger in der Bildung des organischen Individuums, am langwierigsten in der Entwicklung der Art. Wer möchte aber annehmen, dass die universelle Funktionsanlage der geistigen Tätigkeit über Nacht vernichtet wäre? Es wäre das genau so einfältig, wie die Annahme, dass die Sterne tagsüber nicht existierten. Aber es ist Torheit vorauszusetzen, dass die Geschichte des Tages anderen Grundgesetzen folgt und aus anderen Seinsgrundlagen erklärt zu werden braucht, als die der Jahrtausende.

Was war dagegen die Bedingung der wahrnehmbaren Wirksamkeit der höheren, feineren Tätigkeitskreise? Eine gewisse Bändigung, Hemmung, ein gewisses Ruhen eben der niedrigen, in solchen Fällen eben überreizten Tätigkeitssphäre. So sehen wir auch im Kreise der Entwicklung der Art die geistige Tätigkeit steigen mit der Abschwächung der grobphysischen, sinnlichen. Es ist der zarte Flötenton unhörbar bei dem Getöse der türkischen Musik. Aber beweist das, dass dieser feine Ton zu existieren aufhörte oder dass er eigentlich selbst nur eine Art dieser gröberen Töne sei, wie die Folgerung der sogenannten Positivisten lautet? Dieser verkappte Sensualismus fälscht also nicht bloss die Tatsachen des Geisteslichtes, welches solche geistig Blinden gar nicht sehen, sondern auch die physiologischen Tatsachen. Nicht ein Aufhören der Gehirntätigkeit, sondern eine bis zum Übergang in dumpfe unanschauliche Empfindungszustände gehende fieberhafte Steigerung der niedrigeren und niedrigsten Tätigkeitssphäre, die im Versinken in punktuelle sinnliche Empfindung im Blödsinn kulminiert, verursacht das Übertönen der höheren, feineren, logischen Erscheinungssphäre. Diese physiologisch sein wollende schlechte Metaphysik des Positivismus erklärt also nichts und fälscht selbst den Tatbestand der Physiologie. Auf solcher Basis stehen die Tatsachenbeweise dieses sogenannten Positivismus!

Aber diese schlechte Folgerung, die die Gedankenlosigkeit der Menge (auch der Gelehrten) als Tatsache gelten lässt, führt zu anderen schlechten Folgerungen, ja zu jenem direkten Attentat gegen die Logik und Mathematik, welches man induktive Logik nennt. Der Umstand nämlich, dass die unendlich reichen Formvariationen der höheren, der geometrischen Funktion, die alle Möglichkeit erschöpft, die Formenreihe der niedrigen, är-

meren deckt, immer die kongruierende Form in der höheren Reihe zeigt, führte zu dem Schluss, dass die höhere aus der niederen, ungleich ärmeren zusammengestückelt sei. Wenn es aber der falschen Voraussetzung entsprechend nur endlich-sinnliche Erscheinungen gibt, so kann es überhaupt keine schlechthinige, keine logische und mathematische Gewissheit geben. An die Stelle derselben tritt seit Hume (dessen Nachtreter Stuart Mill ist) die mechanische Gewohnheit. Das heisst die grundsätzliche Gedankenlosigkeit soll Grundlage des Denkens und der Vernunft sein. Wir haben schon so oft wahrgenommen, dass 2 und 2 = 4 ist und in Sinnenbildern und Bildern der Phantasie, dass zwei Parallele sich nicht schneiden, dass wir aus den vielen Fällen den allgemeinen Satz gemacht haben. Nun ist diese Gewohnheit zwar auf eine armselig kleine Menge von Fällen beschränkt, für die Spanne leiblichen Lebens. Hätte doch selbst der sagenhafte Adam seit sechstausend Jahren, jede Sekunde Eins zählend noch keine Billion gezählt! Und wissen wir doch, dass zentrillionen Fälle, in welchen wir weisse Schwäne sehen, nichts beweisen für den Satz: der Schwan ist weiss. Das wesentliche Kennzeichen bedeutet eben nichts als das schlechthin Universelle der Anschauung. Und wissen wir doch, dass das Kind, wenn es zum ersten Male eine in der bestimmten Zusammenstellung ihm ganz neue geometrische Kombination sieht, mit dem ersten Fall die Notwendigkeit für alle Fälle und alle Ewigkeit weiss. Es ist hier also die Annahme der Gewohnheit ebenso nachweisbar falsch wie dort, wo sie eintritt, fruchtlos. Doch lohnt es sich der Mühe, weiter gegen diese Erbärmlichkeit zu streiten, welche die vage Möglichkeit proponiert, dass irgend ein empirischer Fall jedes beliebige mathematische Gesetz umstosse! Es ist einfach die vage Voraussetzung der Möglichkeit der Unvernunft, die grundsätzliche Verleugnung der Vernunft, die als angeblich wissenschaftliche Begründung gelten will!

Der Materialismus geht von zwei fundamentalen fälschenden Voraussetzungen aus. Einmal sieht er nicht, dass das, was er Materie nennt, in keiner Sinneswahrnehmung gegeben ist, sondern ein Gedankenphantom und eine Schlussfolgerung ist, die er mit solchen Wahrnehmungen verbindet. Er sieht nicht, dass

die reale Wirklichkeit alles Natürlichen nur ein den eigenen Sinneszuständen in den einfachsten Grundelementen derselben analoges Erleben ist. Aber eben dies sinnliche Erleben wird ebenso willkürlich als bloss Subjektives (im Sinne eines wesentlich Illusorischen) gefälscht und geleugnet, wie das Gedankliche und an seine Stelle eben jenes Gedankenphantom der Materie gesetzt, von welchem man fälschlich meint, dass es eine sinnliche Realität sei! So treibt der Dämon philosophischer Fälschung sein Doppelspiel, indem er Sinneserscheinungen in Gedankenphantome und Gedanken in Sinneserscheinungen umfälscht. Nicht die Gnosis sondern der Materialismus leugnet also die Lebenstatsache des sinnlichen Erlebens ebenso wie des gedanklichen und treibt mit beiden wechselseitig seine sophistischen Taschenspielerkunststücke. Den Harpyen der griechischen Sage gleich kann ein solches Philosophieren keine Lebenstatsache anrühren, ohne sie zu verunreinigen.

Wenn aber mit der „induktiven Logik" die Gewissheit des Vernunftlichtes erlischt, so ist mit diesem auf so elender Grundlage stehenden Zweifel allen Mächten der Finsternis der Weg geöffnet. Alle Phantome des Aberglaubens können jetzt als möglich und ungleich wahrscheinlicher gelten als diese Voraussetzung des vollkommenen Unsinns. Es ist dieser Zweifel an der Vernunft in der Tat auch heute schon eine der wirksamsten Waffen in den Händen kirchlichen Aberglaubens, dessen derzeit tüchtigster Bahnbrecher im Kreise der Intelligenz dieser Pseudo-Positivismus ist.

Und all diesem logischen und physiologischen Elend der „Modernen" gegenüber leuchtet auf als überwältigendes ungeheures Zeugnis die Tatsache des lebendigen Gedankens, die nicht erschlichene, nicht gefälschte Tatsache, das „wahrhafte Licht, das jedem Menschen gegeben ist", die Herrlichkeit jener Unendlichkeit des Vernunftgesetzes, vor welchem alle Sternenweiten, alle Grössen der Natur versinken. Diese herrlichste, höchste Erscheinung des Lebens muss geleugnet, verfälscht, mit einem Gewebe der schlechtesten Scheingründe verschleiert werden, nur um mit den Nebeln des Agnostizismus das leuchtende Antlitz der heiligen Erkenntnis vor der Menschheit zu verhüllen und in diesem Dunkel freien

Raum zu schaffen für die geistestötenden und blutsaugenden Vampire des kirchlichen Aberglaubens!

Bei dem Worte Heilig pflegt freilich ein ironisches Lächeln die Lippen eines Geschlechts zu umspielen, welches beredtes Zeugnis dafür ablegt, wie vollkommen es dem scheinchristlichen Kirchenwesen gelungen ist, dieses Wort in den Augen des Gebildeten zu entweihen und verächtlich zu machen. Verdient nun allerdings eine Religion, welche mit der Lehre von der Blutsühne und von der ewigen Höllenstrafe, mit dem Dienste des entsetzlichsten Götzenbildes, welches eine teuflische Phantasie überhaupt ersinnen kann, die Seelen vergiftet, im vollsten Masse die Verachtung jedes besser denkenden Menschen, so ist andererseits für die naturalistische Aufklärung (wie die kulturelle Wirksamkeit dieser Weltanschauung beweist, die nicht weniger entsittlicht als das Dogma der Kirche) in der Tat nur eines heilig: der Mammon. Denn das Ethisieren mit der Phrase von „Altruismus", die eben bei dieser Weltanschauung keinerlei Sinn und Begründung hat, haben die Pfaffen des Naturalismus mit jenen der Theologie gemein, und dient solches geschmackloses Moralisieren hier wie dort in gleicher Weise dazu, um die grosse Menge der besser angelegten Menschen über die grundsätzliche Widersittlichkeit der Weltanschauung hinwegzutäuschen.

Die an den Staub, an das Gemeinsinnliche, deren Machtmittel und Genüsse sich anklammernde Gesinnung also veranlasst die Menschen, die Tatsachen des Gedankens willkürlich und brutal zu verfälschen und zu leugnen, indem sie dieselben in gemeinsinnliche, der niedersten Funktionssphäre angehörige Formen umlügen und umfälschen. Die Roheit der Grunddenkweise verhindert sie, dies Feinere, Sublimere, Höhere überhaupt zu sehen und an die Stelle der Wirklichkeit der Vernunftanschauung und des Denkens die scheusslichen Fratzen, die das dogmatische Heiligtum der Theologie bilden, oder die Lehre von der ausschliesslichen Existenz des universellen Kotes zu setzen.

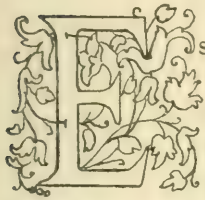
Es hängt nicht von mir ab, die sinnliche Erscheinung, wie sie als solche gegeben ist, als endliche oder als unbegrenzte zu schauen. Die Umrisse des Anschauungsbildes, möge es nun durch den Tastsinn oder durch den Gesichtssinn vermittelt wer-

den, verschwimmt an den äussersten Grenzen, so dass von diesen Grenzen als solchen eigentlich nur eine höhere Form des Bewusstseins weiss. Aber es hängt ebensowenig von meiner Willkür ab, die geometrische Anschauung in anderer Weise denn als schlechthin unbegrenzbar zu schauen, sowohl was die Ausdehnung, das Hinausgehen über jede Grenze betrifft, wie auch in Hinsicht auf die Feinheit der Gliederung. In dem einen wie in dem anderen Fall zwingt uns die Anschauung, einerseits im Endlichen stecken zu bleiben, anderseits uns im schlechthin Unbegrenzbaren zu bewegen. An diese Lebenstatsache der geometrischen Anschauung nun die Ansicht anknüpfen, dass dieses Wissen und Schauen des Unbegrenzbaren eigentlich nur eine Illusion sei und dass die Wirklichkeit dieses Aktes denn doch eine in endlichen Grenzen eingeschlossene sei, heisst Tatsachen fälschen und schlechte Metaphysik treiben. Nicht die Gnosis also hypostasiert willkürlich die Erscheinungen des Gedankens als Existenzen, macht sie willkürlich zu Realitäten, sondern die Gnosis nimmt einfach diese Tatsachen, wie sie positiv gegeben sind, als existierend. Unkritische Faselei bleibt jedes Reden von einer Existenz, die nicht existierende Erscheinung bedeuten will. Die Annahme eines verborgenen Ansichsein hinter der Erscheinung ist unkritische Faselei, denn für uns und in uns kann schlechthin nichts als die Tatsache der Erscheinung gegeben sein und jedes Wort und jeder Begriff hat nur Sinn als Bezeichnung von Erscheinungstatsachen. Damit sollen die ausser unserer individuellen Lebenssphäre existierenden sinnlichen Lebenstatsachen, die wir äussere Dinge nennen, nicht geleugnet werden, nur existieren dieselben als ähnliches sinnliches Erleben in sich selbst und im gegenseitigen Lebensbezug, wie unsere tiefstehenden Lebensformen (zumeist nur als unanschaulich punktuelles und lineares strebungsartiges Erleben), nicht aber als Gedankenphantome, wie der Materialist meint. Das Jenseits jeder beliebigen Grenze, jedes Grenzbegriffes ist eine im Bewusstsein gegebene Grenze, deren Jenseits also, sofern es unterschieden wird, selbst wieder Erscheinung ist. Mit der Erscheinung und in ihr allein ist die Existenz schlechthin gegeben. Jede Erscheinung existiert also so wie sie erscheint.

Es kann ein relativ Unbewusstes geben, bei fundamentalen, d. h. unendlichen (also nicht bloss graduellen) Differenzen der Erscheinungssphäre. Und es ist insbesondere dieser richtig beobachtete fundamentale Gegensatz dem gegenüber, was gewöhnlich als Bewusstes gilt, was die Ansicht, dass es seinen guten Sinn habe, von einem absolut Unbewussten zu reden, bestärkt. Es kann ein undeutlich, schattenhaft zur Geltung kommendes Funktionieren durch verwandte Formen (auch aus fundamental verschiedenen Dimensionssphären) verdeutlicht, repräsentativ ersetzt werden. Doch schon der Umstand, dass etwas überhaupt als Repräsentatives von dem, was repräsentiert werden soll, ausdrücklich und deutlich unterschieden wird, zeigt, dass das Bewusstsein dort, wo es von einem absolut Unbewussten spricht, die bekannte Rolle des Vogel Strauss spielt.

GRUNDRISS DES SYSTEMES DER GNOSIS

DIE GESCHICHTLICH GENETISCHE VORBEREITUNG DER GNOSIS / DER GROSSE GRUNDIRRTUM ALLER PHILOSOPHIE / DIE ZWÖLF DIMENSIONSREGIONEN DES ABSOLUTEN UNIVERSUMS



s ist zweckmässig, um die allgemeine Übersicht über die im ersten Bande dieses Werkes dargestellte Entwicklung der Erkenntnis ebenso wie das Verständnis der nun folgenden Ausführungen zu erleichtern, gleich hier den für die moderne Welt in wissenschaftlicher Form gefassten Grundriss des Systems der Erkenntnis in gedrängten Zügen voranzuschicken.

Der vorgeschichtliche Mensch kannte das Problem der Erkenntnis überhaupt nicht. Die Bilderwelt, die ihm die Sinne vermittelten, die er — wie schon die höheren Tiere tun — in der Phantasie zu dreidimensionalen Erkenntnisbildern verarbeitet — verweben sich aufs innigste den sonstigen Formen seiner Innenwelt — den universellen Formen, die das Tier nicht kennt — in der Weise, dass diese Bilder durchgeistigt, durchleuchtet von dem Licht dieses universellen Hintergrundes der spezifisch menschlichen Funktionen, doch durchaus sinnlich und lebendig erscheinen. Sein und Erscheinen sind daher noch ganz ein und dasselbe auf diesem kindlichen Standpunkt des Bewusstseins. Die Frage des Naturerkennens, die so einfach erledigt zu sein schien, indem die in der angedeuteten Weise hergestellten Nachbilder der Aussenwelt einfach an die Stelle der Originale traten, komplizierte sich aber mit dem intellektuellen Fortschritt immer mehr, so dass der Mensch schliesslich die Richtigkeit dieser Nachbildungen in den Einzelheiten und im Ganzen zu bezweifeln begann. Andererseits traten die universellen Formen des spezifisch menschlichen Bewusstseins, die sich im Geister- und Götterglauben, in den Naturreligionen anfangs den sinnlichen Bildern verwoben, immer deutlicher in ihrer besonderen Eigentümlichkeit ins Bewusstsein und lassen den Menschen ahnen, dass in seinem Innern fundamental — ja geradezu unendlich verschiedene Lebensformen sich

bergen; sie lassen ihn ahnen, dass das absolute Universum sich in ähnlicher Weise, nicht in der Weise einer blossen Bildergallerie darstelle und verwirkliche. Mit dem deutlichen Wahrnehmen des Universellen, des Gedanklichen, des Geistigen überhaupt im engeren Sinne, im Unterschied zum Sinnlichen, tritt das Bewusstsein der unendlichen Gegensätze in der Innenwelt ein, die Zerklüftung, die innere Zerrissenheit des ganzen menschlichen Gemütes, die von den erlauchtesten Geistern schon in den ersten Zeiten geschichtlicher Entwicklung geahnt, nun als die grosse Klage und der unendliche Jammer des ganzen Menschengeschlechtes durch die Geschichte tönt, von der Sage des zerstückelten Gottes Osiris und des zerrissenen Sängers Orpheus an, bis zu Goethes Faust und Byrons Manfred, die da innerlich zerrissen klagen, dass sie alle die Teile in der Hand haben, leider aber das geistige Band fehle; die mit dem Bewusstsein der Unendlichkeit im Innern sich als blosse Atome eines äusseren Alls wissen.

Denn diese fundamentalen Gegensätze, diese unendlichen Klüfte versucht vergebens zu überbrücken — die Philosophie. Erscheint vom Standpunkt des praktischen Lebens dem Menschen nur diejenige Form des inneren Erlebnisses den Wert der Wirklichkeit zu haben, die sich als korrektes Abbild unserer sinnlichen Erscheinungen erweist, und hat sich die relative Ungenauheit aller Bilder, sofern sie Abbilder einer äusseren Welt sein wollen, erwiesen, so macht die Philosophie die täuschende, die illusorische Natur aller Erscheinungen schliesslich zur Grundvoraussetzung ihrer Forschungen oder eigentlich Experimente. Sie hat aber damit zwei Fragen grundsätzlich verwirrt: die Frage, ob das innere Erlebnis ein richtiges Abbild sei, mit der Frage, ob es ohne Rücksicht auf die zufällige Geltung als richtige Kopie denn doch so existiere, wie es als Erlebnis gegeben sei, in welcher Rücksicht es also selbst Original ist. Diese Verwirrung des Naturerkennens, der Frage nach dem richtigen Abbilden im vergleichenden Erkennen, mit der Frage nach dem ursprünglichen Sein und Gegebensein des Erlebnisses selbst wurde aber durch den Umstand bekräftigt, dass diese in sich zerklüftete Welt denn doch wieder im einheitlichen Bewusstsein des Menschen in einer Lebenseinheit tatsächlich gegeben ist, welche Einheit jener Zerklüftung zu wider-

sprechen schien, und den Glauben an die Wirklichkeit der Zerteilung in fundamental verschiedene Erscheinungsformen erschütternd, den ganzen Kreis der Erscheinungen als illusorisch erscheinen liess. Die Philosophen suchten die Lösung nun teils in der Weise zu bewerkstelligen, dass sie irgendeine der Lebensformen oder Erscheinungsweisen aus diesem Kreis fundamental verschiedener Erlebnisse herausgriffen, sie zum Prinzip machten, das heisst in ihr diese gesuchte ursprüngliche Wirklichkeit hinter allen Erscheinungen und damit den Schlüssel zur Herstellung der Einheit des Erkennens suchten. Den Schein einer solchen Einheit konnten sie aber auf diesem Weg nur durch sophistische Umdeutung des fundamental Verschiedenen in das willkürlich gewählte Prinzip zustande bringen, das heisst durch Fälschung, Schmuggelei und Taschenspielerkunststücke. Die andere Art von Philosophen sieht die Unmöglichkeit solcher Realprinzipe ein und behauptet infolgedessen die Unmöglichkeit eines Erkennens der Grundwirklichkeit, des Dinges an sich. Dass aber den gegebenen Erlebnissen, den Erscheinungen überhaupt eine anderartige Wirklichkeit zugrunde liege als diejenige, die in der offenbaren Lebenstatsache selbst gegeben ist, das Dogma von der illusorischen Natur des Erscheinens und Erlebens steht hier ebenso fest, und damit die grundsätzliche Fälschung der Lebenstatsachen und Erlebnisse, die in jener Verwirrung der Frage nach dem richtigen Abbild im vergleichenden Erkennen mit der Frage nach dem gegebenen originalen seienden Tatbestand aller solcher Erscheinungen oder Erlebnisse beruht.

Im Gegensatz zur grundsätzlichen Fälschung der Philosophie ist der Grundsatz der Gnosis die Identität des Seins oder Erscheinens oder eigentlich des innerlichen Erlebnisses mit seinem gegebenen Tatbestand. Dieser Grundsatz ist aber kein philosophisches Prinzip oder Dogma, sondern die Verwahrung gegen alle solche Prinzipe, das Verbot zu fälschen und umzudeuten und nichts als die Forderung, das einzig positiv Gegebene in der Tatsächlichkeit seines Erlebnisses getreu ins Auge zu fassen und darzustellen. Denn auch wenn wir von Äusserlichem sprechen, kann solches nur in irgendeiner Form der Innerlichkeit gegeben sein. Die streng sachliche Beobachtung,

das Vereinigen der Lebensintensität oder Aufmerksamkeit auf das beliebige Erlebnis war durch die philosophierende Denkweise dadurch gehemmt, dass der Denker nicht diesen Gegenstand selbst, sondern sein Prinzip oder ein Ding an sich, kurz immer etwas anderes hinter dem Erscheinen oder Erlebnis suchte und sich eben hiermit von ihm grundsätzlich abwandte. Der Vorwurf der Subjektivität im Sinne der Willkür trifft daher nicht die Gnosis, sondern alle und jede Philosophie. Mit der Entfernung des fälschenden metaphysischen Schleiers mit dem heiligen Ja- und Amen-Sagen der Gnosis, die hiermit allein positive Forschung aller innerlichen Erlebnisse ist, eröffnet sich aber auch der Einblick in die Tiefen dieser Erlebnisse, in die innersten Geheimnisse aller Wirklichkeit der Natur und des Geistes (wobei Natur die primitivsten tiefstehendsten Lebensformen bedeutet, deren Grundform mit den höheren notwendig gegeben ist). Es eröffnet sich mit dieser lebendigen Schauung aller Lebensformen zugleich auch die Einsicht in den bisher unergründeten sachlichen Zusammenhang des fundamental Verschiedenen. Es verwirklicht sich die einheitliche Schauung aller: die Erkenntnis.

Die Erkenntnis darf also nicht, wie die Philosophie immer grundsätzlich tut, den fundamentalen Unterschied der verschiedenen Lebenssphären leugnen und sophistisch in irgendeiner Einerleiheit verflüchtigen, sie muss ihn vielmehr der Sache entsprechend getreu festhalten. Aber eben in der nunmehr ermöglichten lebendigen sachlichen Anschauung aller Lebensformen entschleiert sich auch der bisher verborgene Zusammenhang derselben. Der vorgeschichtliche so wie der mythologisierende und theologisierende Mensch überhaupt konnte diesen Zusammenhang aller Lebensformen nicht sehen, weil seine Lebensintensität im Bildlichen und Halbbildlichen, also in niedrigen Lebenssphären einseitig gefesselt war. Der Philosophierende, der sich deutlich bewusst in höhere, universelle Lebenskreise allerdings erhob, nicht, weil ihn sein Prinzip von der sachlichen Schauung ablenkte. Die rationelle Theologie als Übergangsstudium beider vereinigte die Nachteile beider. Da nun für den befreiten und intensiv lebendigen Blick des Erkennenden auch die höheren, die universellen Formen als Lebensformen hervortreten, so erscheinen sie bei aller

relativen Ruhe, deren Charakter sie als höhere Anschauungen in immer mehr sich steigernder Weise an sich tragen, doch wieder als Betätigungen, als Funktionen, die sich auf die andern tätig beziehen als ihre oberen oder unteren Grenzen. Der fundamentale, der unendliche Gegensatz wird so überbrückt in der Grenzfunktion und die fundamental verschiedenen Erlebnisse, die das Innere des Menschen und die innerste Wirklichkeit des All konstituieren, unterscheiden und beziehen sich in ähnlicher Weise, wie die Dimensionen der Geometrie. So wie der Punkt dadurch fundamental verschieden von der Linie ist, dass er eine blosse Grenzbestimmung, kein Bestandteil der Linie und als Grenzbestimmung ebenso Moment derselben ist und mit derselben sachlich zusammenhängt, so verhält es sich nun auch mit den Lebensformen des absoluten All (wo das Wort absolut wieder nichts anderes bedeutet, als dies Überbrücken des unendlichen Gegensatzes in der Dimensionsfunktion, im Gegensatz zum Relativen bloss quantitativer Abstufung der Lebensformen). Es wird auch damit nicht etwa die Geometrie nach der Weise des Philosophierens zum Prinzip erhoben, sondern aus der Anschauung in jedem Fall sachlich nachgewiesen, dass überall dort, wo ein solcher fundamentaler Gegensatz in Frage steht, ein der geometrischen Dimensionsfunktion ähnliches Aufsteigen und Absteigen und damit auch eine ähnliche Einheit der Anschauung sich sachlich darstellt. Die geometrische Funktion selbst ist nur eine besondere und, wie sich leicht nachweisen lässt, positiv fünfdimensionale Form der Schauung, die als solche die unteren Formen in der Eigentümlichkeit ihres Lebenskreises ebenso an sich tragen muss als deren untere Begrenzungen. Wie denn im Dreidimensionalen z. B. ein Würfel ohne Flächen, Linien und Punkte als untere Grenzen nicht möglich ist. Die unteren Begrenzungen höherer Lebenssphären sind aber nicht das Positivum dieser tieferen Sphären, sondern nur die immanenten Einschränkungen oder eigenen Begrenzungen der höheren. Mittels dieser eigenen unteren Begrenzungen aber vermögen höhere Formen auch mit den positiv tieferstehenden in Berührung der Funktion, in Lebensgemeinschaft zu treten. Es stellt sich so der funktionelle lebendige Zusammenhang aller Lebensformen in der

Innerlichkeit des Einzelnen ebenso, wie im absoluten All dar. Die Stufenleiter der Dimensionsfunktionen der in jedem einzelnen Fall von Dimensionsschauung eben durch das Erlebnis der Anschauung selbst nachzuweisen ist, stellt sich in folgender Weise dar.

Das absolute Universum stellt keine bloss quantitative (in blosser Abstufung der Grössenverhältnisse) sich aufbauende Wirklichkeit dar, sondern eine Stufenfolge von übereinander aufgetürmten Unendlichkeiten, von Lebenssphären, die sich zueinander wie die Totalität zur Grenze, wie das Unendliche zum Endlichen verhalten, in ähnlicher Weise der Funktionen, wie sie die Geometrie kennt, also als Stufenfolge von Dimensionen. Da nun jede dieser Lebensstufen ein doppelseitiges Funktionieren, nach der unteren und der oberen Grenze, darstellt in bezug auf das, was ihr gegenüber oder doch an ihr differential oder unendlich erscheint, so erscheinen alle diese Formen als polare Doppelfunktionen. Es sind das die in den Syzygien- oder Äonen-Ehen sich darstellenden Äonen der Gnosis.

Im Folgenden können wir der Aufgabe dieser Skizze entsprechend nur den flüchtigen Grundriss dieser Grundformen angeben, deren nähere Darlegung der entwickelten Lehre angehört.

Es erscheint das positiv Punktuelle oder Nulldimensionale als der sinnlich erlebte Tätigkeitsgrund, der in jedem Moment lebendige Veränderung ist und so als stetig punktuell Verschwindendes sich darstellt und zugleich eigentlich als die Kontinuität dieses Überganges, der als einfach sinnliches Erlebnis mit der unanschaulichen sinnlichen Empfindung zusammenfällt. Vom Tätigen, das als solches unanschaulich bleibt und als solches in deutlicher Erinnerung festgehalten werden kann, von dem als unanschaulichem Zustand also deutlich gewusst wird, können wir uns zu einem eigentlichen Wissen nur in der Weise erheben, dass wir die tatsächliche Übereinstimmung seiner Übergangsstadien mit fixierten Bildern, die die Rolle von Momentphotographien spielen, konstatieren. Aber die Übereinstimmung beider, dass nämlich Erlebnisse als Bewegungen in Bildern sich sachgemäss darstellen, die Lebenskontinuität dieser Sphären ist zugleich auch die Voraussetzung alles Naturerkennens,

welches Tätigkeiten in Bildern darstellt. Näher ist schliesslich das Denken als die unendliche Variation des Bildlichen, dasjenige Wissen, welches sich als Bildliches mit dem gleichzeitigen Erlebnis der Tätigkeit in der Gestalt zahlloser Momentphotographien gewissermassen deckt, so dass wir im Denken deutlich von der Tätigkeit wissen können. Spannungszustände, Innervationszustände, ferner qualifizierte sinnliche Empfindungen, die sich zu keiner Anschauung erhoben haben, wie Geschmacks- und Geruchsempfindungen und Temperaturempfindungen, mögen uns diese positiv unanschauliche primitivste Lebenssphäre repräsentieren. Im Sinne des Naturerkennens, also in einer schon bewusst logischen Auffassung gedeutet, erscheint das positiv Nulldimensionale als Kraftzentrum oder Stoff.

Das Linear-Sinnliche, als positiv bloss lineares Erlebnis ist in aktiver Form als Strebung, als der aktive Druck oder in passiver Form als Direktionsgefühl gegeben. Im Kreise des Naturerkennens entspricht dem positiv Eindimensionalen die mechanische Kraft.

Die reinste Form positiv zweidimensionaler Wahrnehmung bietet uns der Gesichtssinn. Doch erscheint auch die Wahrnehmung im Tastsinn als oberflächliche, bloss zweidimensionale. Im Naturerkennen entspricht dieser Sphäre die physikalische Kraft, die sich in flächenhaften und globularen Funktionen äussert.

Das positiv Dreidimensionale stellt sich uns im sinnlichen dreidimensionalen Erkenntnisbild dar, wie es die Phantasie auf Grund zweidimensionaler und eindimensionaler Wahrnehmungen bildet. Es stellt sich diese Lebensregion für das Naturerkennen in erster Linie als der mit physikalischen Mitteln als solcher nicht wahrnehmbare Äther dar, da unsere äusserlich sinnlichen Wahrnehmungen nie über das Zweidimensionale hinausgehen. Der Äther als Dreidimensionales muss hier vorausgesetzt werden, weil die dreidimensionale Funktionssphäre die Region der spezifischen Lebensformen und Lebenskräfte ist, die man auch als die Astralwelt bezeichnet.

Bis hierher erhebt sich das gemeine, das im Sinnlichen versunkene Bewusstsein, wenn auch in der dreidimensionalen, der

astralen Sphäre schon normalmässig nicht mehr in der Form unmittelbarer Wahrnehmung (die schon dem somnambülen, mediumartigen Bewusstsein entspricht). Von den zwei nun folgenden höheren Lebenssphären hat das gemein menschliche Bewusstsein notwendig Kenntnis, da nur durch dieselben, insbesondere die fünfdimensionale Funktion, der Mensch überhaupt zum Menschen wird. Doch erscheinen die Erlebnisse hier in der Regel so wenig intensiv und lebendig entfaltet, dass sie der Mensch als bloss subjektiv, als unwirklich, als Schatten, als Weisen des Nichtseienden betrachtet, dem als solide Wirklichkeit dann die bei den Menschen gewöhnlich ungleich intensiver tönenden Lebensformen der sinnlichen Sphäre zugrunde gelegt werden.

Die zunächstliegende Region ist eine Lebensregion, in welcher zwar das Sinnlich-Bildliche noch im Vordergrund steht, aber deren funktioneller Hintergrund das Unendlich-Bildliche ist. Es erscheint hier das Bildliche daher immer durchleuchtet von dem Unendlich-Bildlichen und erweckt so das Gefühl eines unendlich Reichen, einer seligen Erfüllung, einer erhabenen olympischen Ruhe in aller Bewegung des Bildlichen. Alle die bildlichen Erscheinungen dieser Sphäre sind in die Atmosphäre eines eigentümlichen, unbeschreiblichen, beseligenden Zaubers getaucht. Diese Region, die die Inder als die des geformten Devachan bezeichnen, ist jedoch in gewissem Masse jedem edleren Gemüt in der Form ästhetischen Empfindens und Schauens oder auch in Schauungen der Naturreligionen, die in heiligen Schauern ein Bildlich-Unendliches ahnen lassen, zugänglich.

Das Unendliche tritt ins deutliche Bewusstsein mit dem Mathematisch-Logischen, dessen einfache anschauliche Grundlage das Geometrische ist. Der geometrische Raum ist also ein Grosses über aller Grösse dreidimensionaler Raumanhäufung, also selbst ein Vierdimensionales der Anschauung: der Weltenraum mit dem allgegenwärtigen Mittelpunkt. Er ist aber zunächst als intellektueller Individualraum (als meine Form des Gemütes, in welcher ich und kein anderer eventuell dies bestimmte geometrische Problem löse) nur die nächste untere Begrenzung einer in der Gestalt des allgemeinen Vernunftgesetzes ins Überindividuelle ragenden (also die nächsthöhere Unendlichkeit über dem individuell

unendlichen Schauen darstellenden) fünfdimensionalen Funktion. Hier erscheint das Bildliche in der unendlichen Fülle des Bildlichen versenkt und wird so zum Unbildlichen, weshalb auch die Inder diese Region (freilich nicht im Sinn eines blossen schattenhaften logischen Hintergrundes, wie er dem gemeinen Bewusstsein bekannt ist, sondern im Sinne eines positiven intensiven Erlebnisses) als die Region des Arupa-Devachan bezeichnen.

Bei Basilides erscheint die vierdimensionale Region als die unbeschreibliche Herrlichkeit des grossen Archon (im Gegensatz zur dreidimensionalen Funktionssphäre des Demiurgos) und die fünfdimensionale als die des weiseren, bewussteren Sohnes des grossen Archon. Erscheint nämlich die Raumunendlichkeit als das unendlich Grössere jeder Anhäufung dreidimensionaler Räume gegenüber und so als vierte Dimension, so zeigt sich, dass jeder Individualgeist hier in seiner unendlichen Welt lebend, als Licht über allen Sternenwelten flutend, zugleich den Einblick in alle möglichen ähnlichen intellektuellen, d. h. unendlichen Innenwelten gewinnt, wenn er behauptet zu wissen, dass die Gesetze der Mathematik und Logik für alle denkenden Wesen gelten. Es eröffnet sich so als neue Tiefe, als Unendlichkeit der Unendlichkeiten die fünfte Dimension, welche somit im Wissen von der Allgemeingültigkeit mathematisch-logischer Gesetze positiv begründet ist.

Die Lebenseinheit der fünfdimensionalen Anschauung verbindet aber die Intellekte nur in einem leblosen Licht, in welchem sie einander ebenso entfremdet sind. Es zeigt sich nur eine Perspektive Grau in Grau in das Universum aller möglichen Intellektualfunktionen, in das All der Geister, in welcher jeder Einzelne dessenungeachtet ebenso in seiner Innenwelt verschlossen, an den granitenen Felsen der eigenen gedanklichen Innerlichkeit gefesselt ist, gleich dem gefesselten Prometheus, — gefesselt von denselben Banden der ehernen Notwendigkeit, des starren Gedankengesetzes, das ihn wieder mit dem ihm (nicht mehr räumlich, sondern nur) intellektuell äusserlichen All der Geistesfunktionen verbindet. Ist diese Einheit aller Intellekte also so zweifellos wie das logische Gesetz, so ist sie in dieser Sphäre noch unlebendig. Ihre Wahrheit aber ist notwendig ein allverbindendes Leben.

So wie die Gnosis allein das sinnliche Leben in ungefälschter Form als Existenz und Erlebnis gelten lässt, so betrachtet sie auch in ihrem heiligen Ja- und Amensagen die Erlebnisse idealen Schauens, die alle individuellen Geistesfunktionen in ursprünglich ungetrennter Einheit erfassen, als ebenso ureigene Sphären wirklichen Seins und Lebens. Es eröffnet sich so allein im Erleben und Sein hoher Ideale die eigentliche Heimat des Geistes, die vollendete Wirklichkeit ist als vollendete Innerlichkeit; die den Ozean alles Geisteslebens ebenso in sich verschlungen hat wie die vierdimensionale Schauung den Ozean des Bildlichen. Hiermit sind wir in das Reich der „Erfüllung", in das „Pleroma" eingetreten.

Dieses Leben selbst tritt in den Vordergrund des Bewusstseins in der sechsten Dimensionsschauung. Erscheint die fünfdimensionale Schauung als der unlebendige Logos, so gewinnt dieses Vernunftlicht hier lebendige Gestalt, und die Einheit aller Intellektualfunktionen, die Sonne der Geister erhebt sich hier mit ihren Strahlen himmlischer Wärme über den Horizont. Das gemeine Bewusstsein selbst des einfachsten besser gearteten Menschen kennt diesen Sonnenaufgang des Reiches der Erfüllung — wenn auch nur in der Gestalt der Morgenröte eines erhabenen Gefühles: der reinen, idealen, uninteressierten Liebe. In diesem dunklen Gefühl ist das Erkennen dieser Region noch nicht entfaltet, sondern nur ihre punktuelle unterste Dimensionsgrenze gegeben. Aber das Erkennen dieser Region des Lebens ist nichts als die Selbsterkenntnis der Liebe, die bewusste Entschleierung ihres eigensten Gehaltes. Die Liebe ist ein ideales Gefühl und ihr Masstab die Vollkommenheit des geliebten Wesens. Nicht das Unvollkommene, Elende, Mangelhafte im Menschen ist Gegenstand der Liebe, sondern das verborgene Göttliche, das wir hinter allen Umschleierungen und Umdunkelungen selbst im gesunkensten Menschen ahnen. Das Vollkommene aber ist das Unendliche, also jene innere Unendlichkeit, die wir als Form des Gemütes schon in der fünfdimensionalen Schauung als Geistesfunktion jedes Einzelgeistes erkannt haben. Nun aber sind die eisigen Schranken aufgelöst, welche den Einzelgeist vom All der Geistesfunktionen trennten, die Puppe ist als himmlischer Falter ihrer Umhüllung entstiegen, die graue Fern-

sicht hat sich in einen blühenden Garten gewandelt. Der Einzelgeist, allen lebendig verbunden, kann sich nun in die zahllosen Blütenkelche dieses höheren Paradieses versenken, die ebensoviele leuchtende in sich unendliche Gemütstiefen sind, deren jede einzelne in ureigener Gefühlsfärbung, den zahllosen Farbentönen des weissen Sonnenlichtes vergleichbar, aufleuchtet in seiner ureigenen Schönheit. Es ist das eine Schönheit höherer Art, doch jener vergleichbar, wo in der vierten Dimension das unendliche All der Bilder jedes einzelne Bild magisch durchleuchtete. So hier das All der Geister jeden Einzelgeist. In ähnlicher Weise also, wie das Schauen der vierten Dimension mit ihrem allgegenwärtigen Mittelpunkt über die dreidimensionale Schauung hinausgeht, geht hier die sechsdimensionale Schauung als intellektuell kosmozentrisch über die, stets nur im Einzelgeist ihr Zentrum findende Schauung der fünften Dimension hinaus als potenzierte Unendlichkeit. Überall steht, wie in der vierten Dimension das Bildliche, hier das geistig Individuelle im Vordergrund, aber in jedem Einzelnen leuchtet uns das unteilbare All der Geistigkeit entgegen. Jede Einzelgestalt hat das All der Geister in sich verwoben und sich in dieses All versenkt, so dass jede einzelne eine ureigene Offenbarung der einen unteilbaren, der überindividuellen, der göttlichen Liebe selbst ist. Nur im lebendigen Inbegreifen der anderen Individualitäten wird uns der Sinn und die ureigene Bedeutung der eigenen offenbar. Dies lebendige Schauen des Andern, dies hohe Wunder des Überfliegens der eigenen Individualität und des Sichversenkens in die andere kann aber nur die Liebe vollbringen. Die Liebe allein also vollendet die Selbsterkenntnis des Geistes und ist so die Quelle der wirklich grossen, weltbewegenden Gedanken, die aus ihrem heiligen Born hervorquellen.

Hiermit ist das Äonische in engerem Sinne, als das Schauen des Überindividuellen und als lebendige Ewigkeitsschauung in den Vordergrund getreten, und die himmlische Sophia (die himmlische Weisheit) erscheint als das im farbigen Strahlenkreis der individuellen Geistesfunktionen in himmlischer Schönheit aufleuchtende Gegenbild der Ureinheit der Geister — des Bythos.

Das Ewige war im Mathematisch-Logischen ins Bewusstsein getreten, doch nur an einem toten Punkt berührt. Seine Ent-

faltung bedeutet die Entfaltung der lebendigen Erinnerung seines unbegrenzbar reichen Gehaltes, die bewusste Schauung des überindividuellen Lebensprozesses, als welcher das Denken ohnehin sich darstellt. Was starre tote ewige Notwendigkeit schien, quillt nun in lebendigem freien Schaffen hervor aus den eröffneten Tiefen dieses Ozeans der Geistigkeit und ist hiermit vom letzten Schein eines äusseren ehernen Zwanges befreit, wenn auch die Untrennbarkeit aller Bestimmungen erst recht vollendet ist in dem Schauen der Untrennbarkeit der Liebe. Auf dem Einzelgeist lastet in der fünften Dimension der Druck des unendlich Andern der Geistigkeit, wie der Ätna auf dem unter ihm begrabenen Enkelados — in der Gestalt ehernen Zwanges der Notwendigkeit. Aber als eigenes unendliches Schaffen hat sich dem Einzelgeist dieser Geisterozean verwoben in der Liebe. Diese Ewigkeitsschauung erschien aber in der sechsten Dimension gewissermassen punktuell — hineinprojiziert in jeden Einzelgeist. Ihr lebendiges Werden und damit ihre Genesis — ihr Ursprung entfaltet sich in der nun folgenden Ewigkeitsschauung — nicht als bloss zeitliches Werden, sondern als Werden des Weltenalls — als ewiges Gesetz dieses Werdens, wie es aus der in lebendiger Gliederung der Individualitäten sich verwirklichenden Ureinheit aller, der Äonengestalt — hervorgeht. Es erscheint jeder Einzelgeist also hier in der Weise, wie er im Niedersteigen nach den unteren Dimensionsregionen, Erfahrungen sammelnd, wieder emporsteigt nach der Höhe, wo diese Erfahrungen verarbeitet werden. Es ist das die lineare Weise der Ewigkeitsschauungen, der Logos als lebendige Genesis des Gedanklichen und Geistigen, als „fleischgewordener Logos“ — (im Gegensatz zum leblosen der fünften Dimensionsschauung) als Alpha und Omega, als Anfang und Ende, als äonische Einheit oder Weinstock, der die Reben, die Individualgeister (in linearer Form der Entwicklung gefasst) in sich vereinigt; als Samenkorn und Senfkorn, das sich entwickelt; als der „verlorene Sohn“, der in die Tiefe versank und zum Vaterhaus zurückkehrte, und als der gute Hirte, der die verlorenen Schafe sucht und zur Einheit zurückführt; als „Mittler“ zwischen der Vielheit und der Ureinheit des Geistigen; als „Weg“ des Absteigens und Aufsteigens, der Schöpfung und der Erlösung.

Erscheint die „Linie“ so als das unendlich Entfaltetere dem „Punkt“ gegenüber, so erscheinen alle diese linearen Individualphasen in der Einheit zugleich als entfaltete Einheit in ihrer ganzen Breite in der untrennbaren Entwicklung aller. Ohne diesen ursprünglichen Zusammenhang hat die Entwicklung des Einzelnen weder Sinn noch Wirklichkeit. Sein Geschehen hat nur Sinn in der Untrennbarkeit alles geistigen Geschehens und Werdens als Moment desselben. Alle Einzelgeister sind so in den breiten Strom oder vielmehr in das grosse Meer der Einheit derselben Entwicklung des Ganzen, in den Entwicklungsgang der Geschichte verschlungen. Was aber hier in Erscheinung tritt, ist nicht die Erinnerung eines Zeitverlaufs, sondern das Ewigkeitsgesetz geschichtlicher Entwicklung, der ewige Kreislauf selbst, in welchem, mit dem Inbegriff der eigenen Naturgrundlage, d. h. der Grundlage der tieferen Dimensionen in einem untrennbaren logischen Werden aus der Grundanlage dieser Gemeinschaft alles Geistigen, alles hervorgeht. Nicht der Einzelgeist, sondern die in ihrer Breite entfalteten Phasen alles Werdens, aller Entwicklung dieser untrennbaren äonischen Geistigkeit, die die Grundlage ist, ohne welche das Individuell-Geistige keinen Sinn hat, bilden hier den Gegenstand der Schauung. Jede einzelne Phase erscheint aber zugleich als Phase desselben Gesetzes, desselben untrennbaren Kreislaufes der Ewigkeit in ihren Weltenaltern. Dies ist die neue Unendlichkeit der achten Dimension, die sich zur linearen Anschauungsweise der siebenten so verhält wie die Fläche zur Linie. Die achtdimensionale Schauung bedeutet also die ewige Grundanlage der Entwicklung der Weltenalter, aus der als lebendiger untrennbar logischer Einheit das Leben der Natur und des Geistes, der Individuen und der Zeitalter hervorquillt.

Erscheint hier die geistige Individualität als verschwindendes Moment, untergetaucht in diesem ersten Abgrund oder Bythos (den Valentinus mit der Bezeichnung „Bythios“ Tiefgrund — andeutet), so begreift der Einzelgeist wieder sich als Leben dieses Tiefgrundes aller Entwicklung und diese untrennbare Lebensanlage als Individualisiertes in der Schauung der neunten Dimension, die damit das Individuelle im Überindividuellen vollendet im göttlichen Menschen, im „Anthropos“. Hat die Individualität

als äonische in der siebenten Dimension ihre Erlösermission in bezug auf die Einzelnen, in bezug auf die „verlorenen Schafe", so hat sie jetzt ihre Mission im Inbegreifen geschichtlicher Entwicklung und im bewussten Eingreifen zur Verwirklichung ihrer fortschrittlichen Phasen begriffen und opfert sich als Mandatar des Lichtes des Pleroma für die in dem Dunkel Befangenen — erhoben in jenes selige überindividuelle Licht, mit dem sich der Einzelne Eins weiss. Die Tiefe dieser äonischen übergeschichtlichen Weise der Individualschauung ist die individualisierte Vollgestalt, das Stereometrische gleichsam des Pleroma.

Damit aber wird die Entwicklung der Weltenalter selbst wieder nicht im Sinne eines blossen Gesetzes und seines Erkennens, sondern als Ringen nach einem absoluten Ideal der Entfaltung aller Weltenalter erfasst. Dieses schlechthinige Ideal der Entwicklung aller Weltenalter ist somit nicht bloss die Idealität, der das gegebene Weltenalter mit allen seinen Epochen entgegenstrebt, sondern das absolute Ideal, das Ideal der Entwicklung des Pleroma selbst, welches im Kreislauf des ewigen Werdens überschauend die Welten, die unteren Regionen von sich ausgehen lässt und in der aufsteigenden Entwicklung wieder in sich auflöst. Sofern nun diese Schauung des schlechthinigen Ideals dem beliebigen gegebenen Weltenalter vorschwebt, ist dies die Schauung des Nous, mit dem Idealbild des Weltenalters im Vordergrund und dem absoluten Ideal aller Entwicklung im Hintergrund — ähnlich der vierdimensionalen Schauung, die das Bildliche im Vordergrund, das unendlich Bildliche oder sein Ideal im Hintergrund erscheinen lässt. Es ist dies die erste Sohnschaft des Basilides, die aus der Schauung des absoluten Ideals, des unzugänglichen Lichtes in der Gestalt der idealen Schauung des Weltenalters ebenso hervorgeht, so wie wieder sogleich im Flug in das heilige Urlicht der höchsten Idealität, die zugleich die höchste Idealität alles Werdens so wie die vollendete Ureinheit die vollendete Liebe als als Endziel aller Einzelgeister darstellt, sich erhebt. Es ist das also die zehnte Dimension.

Und dies absolute Ideal selbst ist der Lichtabgrund der Geister, der Bythos.

Die Seite der Individualität im Überindividuellen erscheint so in

der sechsten und neunten Dimension, den Gestalten des Geistes; die der Vermittlung mit der Ureinheit in der siebenten und zehnten, im Sohne; die der Versenkung des Individuellen in die Ureinheit in der achten und elften, im Vater.

Die zwölf Dimensionsregionen entsprechen in der Gestalt polarer Doppelfunktionen oder Syzygien (in bezug auf die obere und untere Grenze) den vierundzwanzig Äonen des Evangeliums Pistis Sophia und den zwölf oberen und zwölf unteren Äonen des Mani.

Da die Dimensionsregionen lebendige Betätigung, Funktionen sind, so stellen sie sich in ihrer positiven Anschauung selbst als Bezug und Übergang nach ihren unteren und ihren oberen Grenzen, als die ewige Evolution und Involution — Entäusserung und Verinnerlichung, Synthesis und Analysis — als der lebendige Prozess der Entwicklung selbst dar, der in den ihrer Natur nach unendlichen und ewigen höheren Äonen in der Form ewiger Gegenwart aufleuchtet als ewige Grundanlage und bewegender letzter Grund aller Idealität geistigen Werdens. Es ist daher das Schauen dieser hohen Ideale, die über allem Bildlichen, über aller Phantasie, über allem subjektiven und individuellen Denken leuchten und mit dessen Formen nicht verwechselt werden können, als die vollendetste Innerlichkeit, die nicht bloss über der Äusserlichkeit des Bildlich-Endlichen, sondern auch über der Äusserlichkeit des bloss Individuell-Geistigen sich unendlich erhoben hat, zugleich das positive Sein und Erleben des Göttlichen und die höchste Wirklichkeit selbst. Für denjenigen, dem sich dies eigene höchste Leben entschleiert, ist sie zugleich das selige Beruhen in demselben und der heilige Drang, alle die geistigen Individualfunktionen, die in der relativen Loslösung in tieferen Regionen des Lebens befangen und von ihrer Macht umdunkelt erscheinen, zu ihrer eigenen tiefsten Innerlichkeit, ihrer Selbsterkenntnis, ihrem göttlichen Leben zu erlösen.

DER NEUPLATONISMUS AN DER SCHWELLE DES MITTELALTERS

ANKLANG DES NEUPLATONISMUS AN DIE NAIVITÄT DER ANTIKE / PLOTINOS UND PROKLOS / DIE INTELLEKTUELLE UND DIE INTELLIGIBLE ANSCHAUUNG

Der Weg der Verinnerlichung der antiken Philosophie, die das Universelle in einer gegenständlichen, veräusserten Form und nicht in erster Instanz als Gegenstand des Innenlebens des Menschengeistes schaut, wurde von Plotinos allerdings betreten. In seiner Extase versucht er sich zur Schauung des Göttlichen zu erheben, als Überbildlichem und Übergedanklichem. Es hat aber diese Schauung bei aller mystischen Vertiefung in die Innerlichkeit noch immer nicht den Schein eines dem äusserlich sinnlichen Schauen ähnlichen Schauens abgestreift.*) Man lebt in einer Innenwelt, in der aber der Geist wie ein Zuschauer erhabener Schauspiele verweilt, die noch seiner Innerlichkeit nicht vollends verwoben erscheinen.

Das wird am klarsten dort, wo Plotinos sich den Gnostikern entgegenstellt und so wenig wie Irenäus begreifen kann, wie der Mensch sich über die Gestirne erheben könne, und die Planetengeister und Gestirngeister überhaupt als übermenschlich erhabene göttliche Gestalten anstaunt. Man sieht deutlich, dass sich hier das kindlich-antike Bewusstsein über die Sphäre des Bildlich-Phantastischen nicht vollends zu erheben vermocht hat, da ihm die Naturgrösse noch so imponiert. Es zeigt sich, wie

*) Sehr schön kommt diese Verinnerlichung in der folgenden Stelle bei Plotinos zum Ausdruck: „Flüchten wir uns in jene süsse Heimat, jene Heimat, die wir verlassen haben und wo unser Vater unser harrt. Aber wie sollen wir uns flüchten? Unsere Füsse können wir nicht gebrauchen, noch einen schnellen Wagen, noch ein Schiff. Um jene liebe Gegend zu schauen, müssen wir unsere körperlichen Augen verhüllen und unsere geistigen Augen öffnen. Wir müssen uns an jenes innere Schauen wenden, dessen Fähigkeit in jedem Menschen gegeben ist, welche aber so wenige zu gebrauchen verstehen.“ Vergl. Plotins Enneaden i. Auswahl v. O. Kiefer. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1905.

andererseits die Lebendigkeit der Gedankenanschauung noch fehlt, die das Überbildlich-Unendliche als eigenstes Erlebnis zu erfassen fähig ist und wie unvollkommen noch die Verinnerlichung und das Selbsterkennen ist — wie halbbildlich die ganze Sphäre einer solchen philosophisch vergegenständlichten Idealanschauung überhaupt.

Wenn daher auch Proklos (411—485), der bedeutsamste Nachfolger des Plotinos, in der höchsten Einheit nicht bloss, sondern auch in den ihr unmittelbar untergeordneten Einheiten oder Henaden (die in unbestimmter Zahl und unbestimmter Veranschaulichung die hohen Äonen der Gnosis darstellen) nicht bloss ein Überseiendes, sondern auch etwas schlechthin über alle Erkenntnis Erhabenes erblickt, so deutet das auf einen ähnlichen Mangel eigentlicher Gnosis, die noch bei solcher halbbildlicher und halb philosophisch begrifflicher — unanschaulich chaotischer Schattenhaftigkeit nicht zur Geltung kommt.

Bedeutsam ist bei Proklos das Unterordnen des unbestimmt Unendlichen, des Apeiron unter die Peras, die Grenze als dem Höheren. Ist das Unendliche, wie wir gesehen haben, ein Relatives, in der Anschauung konkret zu Bestimmendes, so liegt in der bestimmten oberen Grenze der Funktion die Erfüllung und Vollendung jedes beliebigen Fortganges ins Unbegrenzte vor. So liegt in der Fläche die Unendlichkeit über dem Linearen, im Stereometrischen das Unendliche über dem Flächenhaften vor, das als differentiale Grenzbestimmung erscheint. So ist der Gedanke, paradox ausgedrückt, das vollendet Unendliche allem Fortgang in der Phantasie gegenüber, das vollendet Unendliche des Bildlichen. Die Bestimmtheit also als Peras, die über jenem Apeiron schwebt, als schlechthiniges Vernunftlicht.

Eine scharfe und tiefe Unterscheidung des Proklos ist ferner die des Intelligiblen vom Intellektuellen, welche beide er durch die Zwischenstufe eines Intelligibel-Intellektuellen vermittelt. Das letztere ist das Überbildliche — der Geist: das erstere das Äonische, das Überindividuelle, der Inbegriff des Ozeans der individuellen Geistesfunktionen wie jenes der Bilder.

Wie nun Proklos diese Formen wieder in Dreiteilungen, in Triaden und die dritte, die intellektuelle Sphäre, nach der Weise der Planetenzahl, der Siebenzahl, in Hebdomaden einteilt, mag

hier füglich übergangen werden. Es ist ein Spiel in pythagoreischen geformten Zahlen, das zur eigentlich gnostischen Schauung nicht vordringt und sich auch nicht vollends den Halbbildlichen entringt, so sehr auch Hegel in seiner Geschichte der Philosophie die Verinnerlichung dieser Formen versucht, da ihn hier vornehmlich die Form der Triaden fesselte.

Neben aristotelischen Einflüssen sehen wir auch neuplatonische Anschauungen an den Höfen der Chalifen und in der arabischen Philosophie platzgreifen. All das, wie die Neoplatonik, ist halbphilosophisch und nicht zur eigentlichen Intuition verklärt, die das Spiel mit Begriffen und dessen Willkür ausschliesst.

DIE PAULIKIANER

GEGNESIUS UND DIE CHRISTENVERFOLGUNG UNTER LEO DEM ISAURIER / DIE APOSTOLISCHE MISSION DES TYCHIKUS-SERGIUS

Die Saat der Gnosis war nur scheinbar verschwunden unter dem Wust kirchlich-dogmatischer Streitigkeiten, in welche die triumphierende griechisch-römische Priesterschaft teils mit den Machtfaktoren der weltlichen Herrschaft, teils mit der Sophistenklasse verwickelt war. (Vergl. die Schrift des Verf. Die Kulturbed. d. christl. Dogmen, Abschn. IX.) Die Saat des neuen Weltgedankens keimte unter dem Schnee und Eise, welches der Wintersturm der alten Welt in Fülle aufgehäuft hatte, seit jenem denkwürdigen grossen Weihnachtsfeste, dem Geburtsfeste des neuen Weltgedankens. Nicht bloss vereinsamte Philosophengruppen bewahrten die heilige Flamme für ein besseres Zeitalter, sondern das Feuer des himmlischen Bewusstseins, welches der Welt aufgegangen war, glimmte auch in der Tiefe der unteren Volksschichten, im Kreise der Armen und Leidbeladenen, an welche sich Jesus mit besonderer Vorliebe gewendet hatte.

So sehen wir denn, scheinbar ohne Vorgänger, gegen Ende des siebenten Jahrhunderts eine Sekte auftreten, deren gnostischer Charakter schon aus den Namen Paulikianer oder auch Paulijoanner zu entnehmen ist, deren Anhänger sich aber ganz richtig einfach Christianoi, das heisst — Christen im Geiste des gnostischen Urchristentums nannten, und die sich unter den heiligen Schriften hauptsächlich auf die uralten Traditionen und Briefe des Paulus und das gnostische Evangelium Johannis beriefen.

Über den Ursprung dieser in Armenien auftauchenden Sekte sind die Meinungen geteilt. Ich füge hier die diesbezüglichen Ausführungen des berühmten Chr. Fr. Bauer (aus seiner Kirchengeschichte) an. Derselbe sagt S. 22 über die Paulikianer: „Die Grundlage ihres Systems war die alte dualistische von zwei Prinzipien, einem guten und einem bösen Gott; der eine sollte der Schöpfer und Herr dieser Welt, der andere der der künftigen

sein. Da sie sonst nichts spezifisch Manichäisches haben, so kann man fragen, ob ihr Dualismus nicht sowohl manichäischer als marcionischen Ursprungs ist; wahrscheinlich ist jedoch sowohl das eine wie das andere anzunehmen. Beachtenswert ist, was in dieser Beziehung Petrus Siculus sagt: „Die Paulikianer verwerfen die gottlosen Schriften der Manichäer, den Inhalt derselben aber pflanzen sie von Geschlecht zu Geschlecht durch Überlieferung unter sich fort. Ebenso behaupten sie, dass man keine anderen Schriften lesen dürfe, als die Evangelien und das heilige Buch des Apostels. Dies tun sie deswegen, damit sie durch Entfernung der manichäischen Schriften und unserer Schriften des alten Testaments und durch häufiges Lesen der Evangelien und des apostolischen Buches sich den Schein geben können, sie haben ihre Heräsie von Christus und aus der Lehre des Herolds des orthodoxen Glaubens, des Apostels Paulus erhalten." (Vgl. Petri Siculi hist. Manich., herausgegeben von Gieseler, Göttingen 1846 S. 26.) „Bedenkt man, wie verbreitet der Manichäismus in den Ländern war, in welchen die Paulikianer zuerst erschienen, in Mesopotamien, Armenien, Syrien, so ist sehr wahrscheinlich, dass auch in der Folge noch viele manichäische Elemente unter den Christen dieser Länder vorhanden waren. Da aber bei dem Hasse, mit welchem der Manichäismus verfolgt wurde, die Anhänger desselben alle Ursache hatten, den eigentlich manichäischen Charakter ihrer Lehre zu verbergen, ... so eignete sich dazu keine Lehre besser, als die der Marcioniten, welche mit dem Manichäismus die dualistische Weltansicht teilt und in ihrem Paulinismus so sehr das Interesse des reinen Christentums im Auge zu haben schien, dass sie die beste Waffe zur Bestreitung des katholischen Christentums darbot. Wenn es, wie wir aus den Schriften des Ephraim Syrus wissen, im vierten Jahrhundert in der Gegend von Edessa sowohl Marcioniten als Manichäer gab und in der Diözese von Cyrus die Marcioniten im fünften Jahrhundert so verbreitet waren, dass der Bischof Theoderet mehr als zehntausend von der marcionitischen Ketzerei bekehrt haben wollte (Theod. opp. cd. Schulz Tom. IV. Ep. 81. Ep. 141. Gieseler, Theol. Studien u. Kritiken 1829, S. 104 f.), so muss schon damals in jenen Ländern der Manichäismus mit dem Mar-

cionitismus sich so verschmolzen haben, dass die Unterscheidung beider kein besonderes Interesse mehr hatte. Eine Sage stellt diesen Ursprung der Lehre der Paulikianer so dar, dass eine Frau aus Samosata, Kallinike, zwei Söhne gehabt habe, Paulus und Johannes, und diese als Herolde ihrer Lehre ausgesandt habe, wobei Kallinike die manichäische Lehre bedeutet in dieser hier gegebenen Form, die sich vornehmlich an die Schriften des Apostels Paulus und an das Evangelium Johannis hielt. Die Anhänger dieser Lehre bekundeten ihre Anhänglichkeit an Paulus auch dadurch, dass sie ihren Vorstehern die Namen der paulinischen Gehülfen gaben: Silvanus, Titus, Timotheus, Tychikus und ihren Gemeinden die Namen der paulinischen: Korinth, Achaia, Macedonien, Philippi usw. Sie lehrten, dass nach dem Willen Gottes alle selig werden sollen, und beanspruchten das Recht, die Schrift selbst zu lesen und sich das Wort Gottes nicht durch die Priester fälschen zu lassen. Sie nannten sich selbst Christianoi und Christopolitai, die übrigen Staatschristen dagegen in höchst bezeichnender Weise einfach Römer. „Sie liessen den Leib vom Demiurg, die Seele vom guten Gott geschaffen sein, hielten für die Gottesgebärerin nicht die Maria, durch welche Christus mit seinem vom Himmel gebrachten Leib nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen, sondern das obere Jerusalem, wo Christus ein- und ausgegangen.“ Die Stelle wird verständlich mit Berufung auf Joh. 3, wo Christus sich als den bezeichnet, der vom Himmel ausgegangen und zum Himmel emporsteige. Es ist dies himmlische Jerusalem hier gleichbedeutend mit der geistigen Allheit, mit dem Pleroma der Gnosis. „Den Sakramenten gaben sie nur eine geistige Bedeutung und verabscheuten alles, was im katholischen Kultus einen zu materiellen Charakter zu haben schien“ (vergl. Baur, ebenda S. 25), doch waren sie weniger rigoristisch als ihre Vorgänger, die Manichäer, und hielten Ehe und Fleischgenuss für erlaubt.

Die erste geschichtlich beglaubigte Gestalt dieser Sekte ist Konstantin von Mananalis. Seine Blütezeit fällt in die Jahre 660—685, in die Zeit der Regierung des Kaisers Konstantin Pogonatus (des Bärtigen). Gleich den Aposteln machte dieser Mann Reisen und begründete Gemeinden, zuletzt eine zu Kibossa

in der Provinz Armenia prima. Er selbst nahm den Namen eines Gehilfen Pauli, Sylvanus, an. Nachdem er durch siebenundzwanzig Jahre gewirkt, wurde er in Konstantinopel der Ketzerei angeklagt. Der Kaiser sandte einen Hofbeamten namens Symeon ab, um nach dem Muster der heidnischen Kaiser die echten Anhänger Christi auszuforschen und hinzurichten. Wie in jenen älteren Zeiten geschehen, so fielen auch bei dieser Christenverfolgung viele der Schwachen von der Lehre Christi zum heidnisch-scheinchristlichen konstantinischen Bekenntnisse ab, welches seinen Charakter als eine Sorte von Teufelsanbetung nach den Worten Christi (Joh. 8) dadurch rechtfertigte, dass es von derselben Mordgier erfüllt blieb, die Christus dort bei den Juden kennzeichnet. Aber der neue echte Apostel blieb standhaft und wurde um 685 gesteinigt. Wieder einmal wie in den schönsten Zeiten der Kirche der Katakomben sollte sich jedoch die heilige Kraft der Lehre Christi an dem Verfolger selbst erweisen. Symeon kehrt zwar an den Hof zurück und verweilt daselbst drei Jahre. Doch wie bei Paulus geschehen, hat auch ihn das heilige Feuer erfasst. Es blieb der mächtige Eindruck der Lichtgedanken des Himmels, der im Geiste aufgeht, es blieb das Schauen jener unbeschreiblichen Seligkeit, zu welcher solche Gedanken angesichts des Todes erheben, und jene Standhaftigkeit, die Bewunderung erregt, zur leichten Sache machen. Vor dieser heiligen Majestät, die den Schauenden vergöttert, konnte das Bild des in Flittergold prunkenden kaiserlichen Elendes, konnten die gefirnissten Särge der Christus mit Worten bekennenden, doch in Tat und Gesinnung verleugnenden, das Verbrechen des Menschenmordes heiligenden Staatskirche nicht bestehen. Es ergriff so Symeon ein tiefer Abscheu vor dieser in vergoldeter Hülle bestatteten, staatlich geheiligten Fäulnis, die sich „katholisch" nennt, und er flüchtete aus dem eigentlichen tiefen Elend dieses äusserlichen Prunkes vom Hofe des Kaisers zu den Armen, den Verfolgten Christi, um dort des unbeschreiblichen Reichtums seliger Äonen, um dessen teilhaftig zu werden, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was Christus den Seinigen verheissen hatte. Er eilt nach Kibossa, nimmt den apostolischen Namen Titus an. Die von ihm früher Verfolgten begrüssen ihn als ihren Bruder und erkennen ihn als ihr Oberhaupt an. Doch

nur fünf Jahre waltet er seines apostolischen Amtes, als ihm die Rachsucht des katholisch-konstantinischen Bischofs von Kolonia, der ihn bei Hofe der Ketzerei anklagte, zu einer höheren Krone verhalf. Kaiser Justinian II. erteilte 693 den Befehl, die Mitglieder der Sekte gefangen zu nehmen und die Hartnäckigen zu verbrennen. So starb denn mit vielen seiner Geistesbrüder Titus-Symeon den Feuertod.

Dieser grossen Verfolgung war einer der Brüder, namens Paulus mit seinen zwei Söhnen Gegnesius und Theodorus entronnen. In Episparis, in der Landschaft Phanoräa stiftete er eine neue gnostische Gemeinde, wo nach seinem Tode sein älterer Sohn, trotz des Einspruchs des jüngeren, der behauptete, mehr geistigen Beruf zu haben, die Führung übernahm. Dieser Gegnesius ist durch die doppelsinnigen Antworten merkwürdig, durch die er sich aus der Schlinge zog, als er von staatlichen Fetischanbetern unter Kaiser Leo dem Isaurier nach Konstantinopel vor den Patriarchen zitiert wurde. Als der Patriarch ihn fragte, warum diese Leute der heiligsten Gottesgebärerin nicht die gebührenden Ehren erwiesen, versicherte er, dass er auf alle Weise diejenige verehre, in welche Jesus Christus eingegangen und von der er ausgegangen, worunter er jedoch das himmlische Jerusalem, das Pleroma verstand. So auch, warum sie das Sakrament des Blutes und Leibes nicht achteten und an demselben nicht teilnahmen, erklärte er, dass diejenigen dem geistigen Tod verfallen seien, die am Abendmahl nicht teilnähmen, verstand aber unter dem Himmelsbrod die Erkenntnis Christi. Doch fand es Gegnesius, trotzdem er vorläufig frei entlassen worden war, geraten, sich in Mananalis, dem Geburtsort jenes Konstantin, das damals von den Sarazenen erobert war, anzusiedeln. Dieser Gemeinde gab er den apostolischen Namen Achaia. Die Gemeinde spaltete sich unter seinen Söhnen in zwei Teile. Einer seiner Söhne, Zacharias, hatte nicht die Kraft, mit seiner Gemeinde, die von den Sarazenen niedergemetzelt wurde, zu sterben, sondern flüchtete, und diese Untreue bestrafte sein Andenken durch den Beinamen „der Mietling“. Der andere Bruder, Joseph, flüchtete mit seinen Anhängern nach Episparis und von dort vor der Verfolgung eines kaiserlichen Beamten nach Antichia in Pisidien, von wo sich die Lehre weit

und breit in Kleinasien verbreitete. Dieser Mann stand durch dreissig Jahre den Gemeinden vor, die sich im Stillen unbemerkt bildeten. Als dann Kaiser Konstantin Kopronymus viele Kleinasiaten und Armenier in Thrakien ansiedelte, befanden sich unter diesen auch Paulikianer. Auch hier verbreitete sich die Lehre so unbemerkt, dass diese Paulikianer erst zwei Jahrhunderte später in die Geschichte eingreifen.

Josephus, der den apostolischen Namen Epaphroditus führte, starb gegen Ende des 8. Jahrhunderts. Ihm folgte Baanas, ein Armenier, dem man leichtfertigen Lebenswandel vorwarf. Ihn verdrängte bei den meisten Glaubensgenossen ein Mann, der wieder die Erinnerungen der Zeiten der Apostel in uns wachruft, ein Galatier, Sergius, der den apostolischen Namen Tychikus führte. Eine fromme „Paulikianerin" hatte ihn durch Lesen des Evangeliums von jener unehrlicheren und auch in der Lebenspraxis unmenschlicheren Sorte von Heidentum, die sich katholisch-rechtgläubig nennt, zur Lehre Christi bekehrt. Tychikus-Sergius, dessen grosse Tugenden selbst die Anhänger der Staatskirche widerstrebend anerkennen (dessen Glanz jedoch Menschen, die den glorreichen staatlichen Massenmord heiligen, durch den Vorwurf sträflichen Ehrgeizes pharisäisch zu verdunkeln suchten), machte gleich Paulus grosse Reisen, um Seelen zu gewinnen. Und wie Paulus lebte er von seiner Hände Arbeit, von seinem Zimmerhandwerk. Dem Heiland gleich fühlte er sich innigst verwoben mit seinen Brüdern und ihren Gemeinden. So schreibt er in einem Briefe an die Gemeinde von Kolonia: „Lasst euch durch niemand täuschen, sondern seid getrost, da ihr diese Lehre von Gott empfangen habt. Voll Zuversicht im Herzen, schreibe ich euch, denn ich bin der Türhüter und der gute Hirte, der Führer des Leibes Christi und die Leuchte des Hauses Gottes, und ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende; denn wenn ich auch dem Leibe nach abwesend bin, befinde ich mich doch dem Geiste nach unter euch. Noch einmal, freuet euch und habt guten Mut, der Gott des Friedens sei mit euch." (Vergl. Gfrörer, Kirchengesch. III. A. S. 207.) Der konstantinische Christ Gfrörer sowie seine Quellen (Photius und Petrus Sikulus) finden den Text sehr „stark". Sie haben eben keine Ahnung davon,

dass die Nachfolge Christi nicht die Anbetung eines entsetzlich rachsüchtigen Götzenbildes, sondern die Erhebung zu jenem göttlichen Selbstbewusstsein ist, das der Meister aller Meister uns gelehrt. Derselbe Peter von Sizilien kehrt in der gewohnten, possierlich unverschämten Manier, die der würdige erste Konstantin in Schwung gebracht, die dann Päpste, wie ein Innozenz III. ausgiebig anwenden, die Sache um und schilt den Apostel des Friedens einen bösen Geist, der eine Masse Schafe in reissende Wölfe verwandelt habe.

Unter Irene und Nikephorus unbehelligt, brach mit der Regierung der Kaiser Michael Rhangabe und Leo dem Armenier eine neue Zeit der schwersten Christenverfolgung herein. Es erging Befehl, alle Paulikianer gefangen zu nehmen, die zur Verleugnung der reinen Lehre Christi sich bewegen liessen, zu begnadigen, die Bekenner jedoch mit dem Tode zu bestrafen. Das Gericht begann unter dem Vorsitze des Erzbischofs Thomas von Neukaisarea sein blutiges Geschäft, als solche Paulikianer, die ohnehin verzweifelt, als Verfolgte von Ort zu Ort wanderten, die man Unstäte (astatoi) nannte, sich mit Bewohnern des Ortes Kynoschora (welcher Ort den apostolischen Namen Kolossä führte), verschworen und die beiden Vorsitzenden des Gerichts, Thomas und Parakondakas, überfielen und ermordeten. Nach dieser Gewalttat flüchteten die Paulikianer massenhaft auf sarazenisches Gebiet. Der Emir von Melitene nahm sie nicht bloss mit offenen Armen auf und wies ihnen zum Wohnsitz die Stadt Argaun (früher Arkas) an, welche Stadt man von da an Laodikea nannte, sondern munterte sie auch zum ferneren gewalttätigen, kriegerischen Vorgehen auf. Man machte mit Erfolg Kriegszüge nach dem byzantinischen Gebiete, von wo man viele Glaubensbrüder zu sich herüberzog. Tychikus-Sergius jedoch, der mit ihnen weggezogen war, missbilligte ausdrücklich diese Handlungsweise, die seinen eigenen erhabenen Grundsätzen aufs tiefste widersprach und die ärgste Niederlage bedeutete, während die standhaften Verfolgten nur Siegeslorbeeren des Geistes ernten konnten. So aber versanken die Bekenner Christi grundsätzlich auf das Niveau, auf welchem die Nachfolger des Grossbanditen Konstantin und seine Spiessgesellen stehen (obschon diese Wehrlosen gegenüber

ungleich infamer und schleichender handeln), und verleugneten den himmlischen Adel der heiligen Gnosis Christi. So erzählt Petrus Sikulus in seiner Historia, dass Sergius gesagt habe: „Oft habe ich die Meinigen ermahnt, abzustehen von dem Kriege mit den Römern, aber sie folgten mir nicht.“ Unser Tychikus wurde im Jahre 835 nach vierunddreissigjähriger Wirksamkeit durch einen fanatischen Katholiken ermordet, der ihm, als er eben Holz fällte, die Axt entriss und mit derselben den Greis niederschlug.

Unter Michael dem Stammler und Theophilus pausierten die Verfolgungen in Kleinasien, brachen jedoch unter der von den Priestern beherrschten Kaiserin Theodora wieder in ihrer ganzen Wut aus. Der Fortsetzer des Geschichtsschreibers Theophanes berichtet, dass unter dieser kaiserlichen Megäre nahe an hunderttausend Paulikianer teils gehenkt, teils mit dem Schwert getötet, teils im Meere ertränkt worden seien. Die Güter der Ermordeten wurden, zum besten Zeichen, dass Augustinus recht hatte, dergleichen „kaiserliche“ Herrschaften einfach als Banditengenossenschaften zu kennzeichnen, für den kaiserlichen Schatz „eingezogen“. Unter den Opfern befand sich auch der Vater eines gewissen Karbeas, der Befehlshaber im griechischen Heere war. Dieser Römer sammelte um sich gegen 5000 kampffähige Paulikianer und ging zum Emir von Melitene über. Ausser Argaun wurde den in grösserer Zahl Zuströmenden noch Amara und schliesslich die starke Festung Jephrika an der Grenze angewiesen, von wo sie einen erfolgreichen Krieg mit den Kaiserlichen führten, die sie im Bunde mit dem Emir wiederholt schlugen. Sie schlugen selbst Kaiser Michael, bis endlich dem anfangs erfolgreichen Nachfolger des Karbeas, seinem Schwiegersohn Chrysocheir (Goldhand, der nach Ephesus streifend, die grosse Katholikenkirche als Pferdestall gebrauchte), der Kaiser Basilius der Makedonier eine gründliche Niederlage beibrachte und die politische Macht der Sekte vernichtete.

Die Grundzüge der Lehre dieser gnostischen Christen haben wir schon berührt. Scharf unterschieden sie den guten Gott, den Herrn des übersinnlichen Himmels, der Geisterwelt, des oberen Jerusalem, des Pleroma von dem bösen Gott der sinnlichen Schöpfung, den sie Demiurgos oder auch „Fürst dieser Welt“

nannten. Peter von Sizilien stellt dies so dar, dass sie in vertraulichem Gespräch zu Katholiken (die sie als heidnische Römer bezeichneten) zu sprechen pflegten: „Was trennt uns von euch Römern? nichts anderes, als dass wir Christen einen Unterschied zwischen dem Fürsten dieser Welt und dem Gotte der zukünftigen machen, welcher der himmlische Vater ist. Ihr Römer verehrt nur den Fürsten dieser Welt, wir dagegen glauben an den himmlischen Vater, den Jesus im Evangelium geoffenbart hat." — Hier erhellt, wie unrecht Gfrörer hat, diese Bekenner einfach als „erste Protestanten" zu kennzeichnen, wo doch unsere Protestanten den wesentlichen Unterschied des äusserlichen himmlischen Gewaltprinzips von der rein innerlichen milden Lichtherrlichkeit der Vernunft, mit der wir eins sind, nicht kennen, sondern wesentlich auf dem Boden der alten Welt und auf der Basis der Lehre des konstantinischen Bischofs Augustinus stehen. Diese gnostischen Christen bekennen ferner die Dreieinigkeit, doch nicht im Sinne der Kirche. Wir erkennen hier leicht die dreifache Gliederung des Pleroma wieder, mit dem wir Eins sind. Dass wir es mit der allgemeinen gnostischen Lehre zu tun haben, das beweist auch der Doketismus dieser Bekenner, dessen Bedeutung wir im ersten Bande erläutert haben, dem groben Unverständnis all der Kirchenschriftsteller gegenüber, denen der Grundgedanke der Gnosis überhaupt fehlt. „Ihre Grundansicht, dass alle Materie zum Gebiete des Demiurgs oder des bösen Gottes gehöre, erlaubte ihnen nicht, Christo einen wirklichen und wesentlichen Körper beizulegen. Sie lehrten daher, dass der Erlöser, als er aus der oberen Welt herabstieg, einen übersinnlichen Leib mit sich gebracht habe und durch Maria nur wie durch einen Kanal durchgegangen sei." Sie bezogen sich auch ausdrücklich auf die Worte der Evangelien, die unzweideutig beweisen, dass Maria ausser Jesus, den „erstgeborenen" Sohn, noch mehrere Kinder hatte, welche Stelle von den Kirchlichen in der denkbar verwegensten Weise verleugnet und umgedeutet wurde. (Vergl. Matth. 1. 25, 12. 46; 13. 55; Markus 6. 3; Lukas 2. 7.)*)

*) Anmerkung: Schon Hieronymus sucht die Betonung des „Erstgeborenen" in der Weise rabulistisch zu missdeuten, dass dieser Ausdruck auf die Opfergabe Bezug habe, die nach jeder Erstgeburt eines Sohnes zu entrichten war,

Der „übersinnliche Leib", der den Erlöser zum Erlöser macht, ist, wie die katholischen Erklärer an anderer Stelle richtig erkennen, dies Bewusstsein des welterlösenden Gedankens Christi und hat mit der Geburt des Jesus durch Maria eigentlich gar nichts zu schaffen. Wir haben daher allen Grund, die obige Erklärungsweise als Erklärungsversuch der Kirchlichen zu betrachten, nicht als Lehre jener Gnostiker, da solche plumpe, materielle Deutung im direkten Widerspruch mit den sonstigen Gedanken derselben Gnostiker steht. Authentisch dagegen ist es, wenn man behauptet dass sie „die Seele für das Werk des guten Gottes, den Leib aber für das Geschöpf des Demiurgs erklärten", das heisst, das Geistige als Erscheinungsform eines höheren Funktionskreises betrachteten. Wie geistig sie auch die Taufe betrachteten, ist daraus ersichtlich, dass sie bei derselben die Worte Christi: „Ich bin das lebendige Wasser", das heisst das Wasser des Lebens, welches den geistigen Durst stillt, die himmlische Flut des oberen Jordan, des Pleroma, — gebrauchten.

wobei man aus praktischen Gründen nicht darauf Rücksicht nehmen konnte, ob eine zweite Geburt nachfolgte. Diese Sitte kann natürlich am logischen Sinn der Ordnungszahl: „der Erste" nichts ändern. Man fälschte nun den einfachen Wortsinn der Stelle so, als ob an diesen Stellen (Matth. 1. 27, Luk. 2. 7) in einem solchen Bezug auf den Ritus geredet würde und die Bezeichnung nicht wörtlich unabhängig von solchem Bezug betont würde! Wo doch ein Erstes für sich allein betont, logisch keinen Sinn hat ohne ein Zweites. Es heisst das also den einfachen grammatikalischen Wortsinn schamlos verdrehen und in denselben einen Bezug hineindichten, der im Texte mit keiner Silbe erwähnt ist, wo das Opfer im Satzgefüge nach der Erstgeburt gar nicht erwähnt, sondern einfach nur von dem „erstgeborenen Sohn der Maria" die Rede ist. Übrigens hat sich das schlechte Gewissen dieser kirchlichen Fälscher auch darin gezeigt, dass sie in einzelnen Codices, wie im vatikanischen und im alexandrinischen, die Stelle bei Matthäus durch Weglassung des Ausdruckes „der Erstgeborene" verfälschten.

DIE ARABISCHE GNOSIS

NEUPLATONISCHE ANREGUNGEN / AL FARABI / BEDEUTUNG DES ARISTOTELES FÜR DAS MITTELALTER / DIE REAKTIONÄRE BEDEUTUNG DES ARISTOTELISMUS / DIE METAPHYSISCHE ALCHEMIE DES ARISTOTELISMUS / DIE SPHÄREN DER GÖTTLICHEN INTELLIGENZ BEI AVICENNA / DIE WELTSEELEN / DIE WELTKREISE / DIE GNOSIS DES SALAMON IBN GABIROL / PSEUDO-EMPEDOKLES UND PSEUDO-PYTHAGORAS / DIE GOTTHEIT UND DIE URMATERIE / IBN GABIROL UND BASILIDES / DER ENTWICKLUNGSGEDANKE IBN GABIROLS UND DAS GESETZ DER UMWANDLUNG DER KRÄFTE

Der Islam ist einer jener grossen Versuche, die antike Weltanschauung in ihrer Reinheit und starren Folgerichtigkeit wieder herzustellen. Als dieses Ideal und diese Vollendung der Weltanschauung des antiken Menschen trat uns aber schon das Judentum entgegen. Die Gottheit als starre Einheit in ihrer alles überragenden Herrlichkeit, in der Form der naiven Urauffassung, in der Gestalt eines menschenähnlichen, äusserlichen Herrn, der als unbeschränkter Selbstherrscher in unendlicher Ferne und Grösse über dem All und dem Menschengeschlechte thront, war diejenige Form der Idealisierung des Gottesgedankens, die Mohammed aus dem Judentum übernahm. Es galt vor allem, der bedenklichen Idee der Vermenschlichung der Gottheit entgegenzutreten, die im kirchlichen Christentum, dem griechisch-römischen, zum Anschaulichen und Plastischen sich hinneigenden Genius entsprechend in voller Geltung blieb, so eifrig auch die konstantinische Religion durch die Verneinung der Vergöttlichung des Menschen die alte Welt zu retten suchte. Dem naiven Sinne des Wüstensohnes, der nicht die leiseste Ahnung von der Verinnerlichung des Schauens und der göttlichen Natur des Menschengeistes hatte, deren Licht, das Licht der Gnosis in Christus aufgegangen war und der ganz im Sinne des staatlichen Scheinchristentums den Menschen nur als endliche Kreatur fassen konnte,

schien dieser Versuch der Vermenschlichung Gottes als eine Art des naiven Bilderdienstes der politheistischen Naturreligionen. Er musste in dieser Ansicht umsomehr befestigt werden, da Kirche und Staat die Trinität (deren verborgener Sinn die Dreiteilung der Äonenreihe des Pleroma ist) in eine dogmatisch-politische Formel travestiert hatte. Diese Mächte hatten die eigenen Herrschaftsprinzipien zutreffend symbolisiert im Vater als patriarchalischen Herrn und seinem Sohn, dem Hohenpriester par excellence, von denen der Geist der Gemeinde ausgehen sollte, und konnten von da an mit solchen dogmatischen Leitmotiven, welche ihre Gewaltherrschaft für die naive Menschenmenge mit dem Glorienschein des höchsten Mysteriums umwoben, die Welt in den alten Bahnen der Halbtierheit zu erhalten suchen.*) Für den Islam gilt das einfache, ungebrochene, himmlische Herrschaftsprinzip, welches sich dann auch geschichtlich in der Gestalt des Chalifen darstellte, der die Würde des Oberpriesters mit der des Herrschers vereinte. Die nationale Beschränktheit des Judentums hatte jedoch der Islam in Gestalt einer Weltreligion abgestreift, die ihr Prinzip der schrankenlosen Unendlichkeit darin geltend machte, dass sie in gleicher Weise für alle Völker galt und die Kreaturen in der gleichen unendlichen Ferne vor dem Himmelsherrscher zurücktreten liess. War ja doch im Judentume schon das auserwählte Volk der bedenkliche Gedanke, der zur Gotteskindschaft des Menschen führte und den Gottesknecht schliesslich zum Gottessohn werden liess. Das naive Wüstenvolk, welchem sich in dem Bilde des wolkenlosen Himmels über der schrankenlosen Wüste der Gedanke der ungetrübten Einheit des himmlischen Herrscherprinzipes abspiegelte, musste jedoch bei dem Unternehmen, auf diesem Gedanken eine allgemeine Kultur zu erbauen, alsbald die Rückwirkung einer in ungleich vorgeschritteneren Gedankenkreisen herangereiften Welt erfahren, an welcher dieser Versuch sehr bald scheitern musste. Für diese Geistesrichtung, die auf das Einfach-Grosse angelegt war, musste die im Elemente der geistigen Einheitsanschauung sich bewegende hohe intellektuelle Bildung des Griechentums eine mächtige Anziehung ausüben. Vorerst in den-

*) Vergl. meine Schrift: „Die Kulturbedingungen der christlichen Dogmen". Eugen Diederichs Verlag, Leipzig 1901.

jenigen Formen, die sich zu dem Sinnlichen hinneigten, auf dasselbe unmittelbar bezogen, in dessen Einzelgestaltungen Anwendung suchten: in der Form des mathematischen Denkens. Die Einheitsanschauung des Geistes wird eben in dieser intellektuellen Form aufs wirksamste von den phantastischen Beigaben gereinigt, ernüchtert aus der Traumwelt abgezogen, die als ergänzender Gegensatz zur abstrakten Einheitsanschauung in genialen devachanischen Symbolen, den Märchen von Tausendundeiner Nacht entsprechend schwelgt und die verborgene Fülle des Geistes verkörpert in Bildern der Einbildungskraft. Mit dem Ablenken von der im devachanischen Lichte erglänzenden Dämonen- und Genienwelt schwindet jedoch auch der dämonisch-phantastische Charakter des Himmelherrschers dahin, und es geht der ganze allgemeine Kulturgedanke des Islam unrettbar der inneren Auflösung entgegen. Das Bewusstsein wird einerseits auf das Profan-Sinnliche, andererseits nach dem uferlosen und bodenlosen Ozean der eigenen Innerlichkeit hingelenkt. Hier jedoch stehen wir an der Schwelle der Gnosis. Mit der Gottesidee in der alten kindlichen Fassung mussten auch die Fundamente der allgemeinen Kultur des Islam ihrer Zersetzung entgegengehen in dem Masse, als sich eben mit dem erwachenden wissenschaftlichen Bewusstsein eine unerwartete Blüte der Geistesbildung entfaltete.

Die erste Anregung und den Keim zur Entfaltung gnostischer Gedankenkreise hatten die Perser geboten. Zur Zeit des Königs Chosru wanderten griechische Neuplatoniker nach Persien und wurden griechisch-philosophische Werke übersetzt. Auf diese Weise gelang es der gnostischen Propaganda, im Chalifenreiche Fuss zu fassen. Der Chalif Mamum (gest. 833), ein sehr aufgeklärter freidenkender Mann, liess griechische Handschriften sammeln und ins Arabische, Syrische und Persische übersetzen. Er trat mit dem Kaiser Theophilus wegen Austausches von Künstlern und Gelehrten in Unterhandlung. Ja nach einem siegreichen Feldzug gegen die Byzantiner erklärte er sich bereit, die eroberten Länder zurückzugeben, wenn ihm Kaiser Michael III. gestatte, von den vorhandenen wissenschaftlichen Werken der griechischen Literatur Übersetzungen anfertigen zu lassen. Neben den medizinischen und naturwissenschaftlich-mathematischen Werken interessierte man sich hauptsächlich

für die philosophisch-dialektischen, während man die schöne Literatur nicht beachtete. Mamum ging sogar soweit, den Koran öffentlich für ein blosses Menschenwerk zu erklären. Diese Lehre Mamums wurde jedoch unter seinem Nachfolger Motawakhil im Jahre 847 als Irrlehre verworfen und das orthodoxe Dogma, dass der Koran das ewige, dem Mohammed durch Engel verkündete Wort Gottes sei, wieder hergestellt. In diesen Zeiten fanden die Sekten der Ismaelis und die Abdallahs Verbreitung in den Kreisen der Moslim, von welchen wir wissen, dass sie das Universum als eine Reihe von Emanationen betrachteten, die aus der göttlichen Substanz hervorgehen. Hier ist der Einfluss der neoplatonisch-gnostischen Lehre unverkennbar, und wir werden auch später noch bei der Sekte der Sufis, die diesen Sekten folgten, und den späteren Babisten Gelegenheit haben, die fortlaufende Verkettung nachzuweisen, die dann auf persischem Boden die mohammedanische Gnosis mit den älteren gnostischen Schulen verbindet und den Beweis der Identität der Grundlehre in allen wesentlichen Punkten gerade in den spätesten Schöpfungen am klarsten feststellt.

Der Sekte der Sufis gehörte der gegen Ende des zehnten Jahrhunderts zu Balach in der Provinz Farabi geborene Al Farabi an. Den abstrakt einheitlichen Gott der Moslims identifizierte er mit der Ureinheit der gnostischen Schauung. Ganz im Sinne der Gnosis konnte er sich die vielgestaltige Erscheinungswelt nicht als Werk dieses höchsten Gottes denken, dieses Urlichtes, mit dem der in Ekstasis, im Aufschwung des Geistes zu seinem höheren Leben erwachende, der Schauende sich Eins weiss. Die Vermittlung der höchsten Ureinheit vollzieht sich durch den göttlichen tätigen Verstand des Aristoteles, der hier dieselbe Bedeutung gewinnt, wie der Logos der Neuplatoniker und der Gnostiker überhaupt. Von diesem geht dann die weltbildende, die demiurgische Tätigkeit aus, welche die Tiefregionen der sinnlichen Erscheinungswelt ausgestaltet. Es ist das die Rolle der Weltseele bei Plotinos und des Demiurgos bei den christlichen Gnostikern. Mit dem Urlichte in der höchsten Ekstase verwoben und Eins, erscheint der Menschengeist ebenso als Eins mit diesem ordnenden, göttlichen Vernunftlichte, mit dem Logos. Der grosse Grundzug der Innerlichkeit, der Immanenz, der kritischen Selbst-

besinnung leuchtet uns hier entgegen. Im ganzen schliesst sich Al Farabi in seinen Schriften, die aus kurzen Aufsätzen bestehen, innig an die griechisch-neoplatonische Lehrweise an. Al Farabi starb im Jahre 950.

Noch viel berühmter als dieser arabische Neoplatoniker wurde Abu Ali Hesain ben Abdallah Ibn Sina, den man abgekürzt Avicenna zu nennen pflegt. Er wurde 980 zu Afhena in der Provinz Bochara geboren. Er wirkte dann als Lehrer der Philosophie und Medizin in Aspahan. Er soll dem Weine und sinnlichen Genüssen im Übermasse ergeben gewesen sein und damit seinen Tod, der im Jahre 1037 erfolgte, beschleunigt haben. Er verfasste eine Logik, eine Physik und eine Metaphysik und ausserdem kleinere Abhandlungen.

Bei diesem hervorragenden Denker tritt aber neben dem Einfluss der neoplatonischen Lehre und die Anschauungen derselben verwirrend und trübend schon ein anderer Einfluss mächtig in den Vordergrund, der Einfluss des Aristoteles, und es ist hier am Platze, uns mit der Bedeutung dieses Einflusses und der kulturellen Rolle überhaupt bekannt zu machen, die Aristoteles von jenen Zeiten an nicht bloss bei den Arabern, sondern auch in der kirchlich-scheinchristlichen Welt spielt. Der Bedeutung dieser Wendung entsprechend müssen wir wieder einmal auf die einfachen Grundlagen alles menschlichen Lebens und Erkennens zurückgehen, um die Ursachen und tieferen Grundlagen zu sehen, denen entsprechend die Philosophie des Aristoteles eine so grosse kulturelle Rolle zukommt in der Geschichte des Mittelalters und selbst der Neuzeit. Hat doch der Papst Leo XIII. noch in unseren Tagen die Philosophie des Aristotelikers Thomas von Aquino zur offiziellen Lehre der Kirche proklamiert.

Wenn die Denkfunktion die Anschauung allen möglichen Wechsels mit irgend einer beliebigen sinnlich-bildlichen Gestaltung verbindet, in derjenigen Funktion, die ich im ersten Bande als Projektion in Eins bezeichnet habe, diesen Wechsel also in die Gestaltung projiziert, mit derselben eigenartig verwebt, so tritt in der gedanklichen Totalfunktion das bestimmte Sinnenbild zurück vor der masslosen chaotischen Fülle alles möglichen Wechsels in derselben Gestalt. Da innerhalb der gegebenen Form ein unbestimmter Wechsel der Gruppierung der Teile als möglich hinein-

gedacht wird, erscheint die Form als diese bestimmte zerstört und wird zum Formlosen. Anderseits aber erstarrt die Gestalt eben hierdurch wieder in allen Momenten, erscheint als das Unveränderliche, da eben aller Wechsel in dieselbe schon hineingedacht wurde, also kein äusserer Wechsel mehr an dieselbe herantreten kann. Sofern diese Betrachtungsweise denn doch den Bezug auf bestimmte, gesetzmässig wiederkehrende sinnliche Eigenschaften und Betätigungsweisen hervortreten lässt und die endlich sinnlichen Gebilde nach denselben gruppiert, erscheint uns das Sinnengebilde in der Gedankenform der Materie.

Der Verstand verbindet den Wechsel in seiner unbestimmten Fülle sachgemäss mit der Sinneserscheinung, betrachtet dieselbe als schlechthin veränderlich. Im Inbegreifen aller Veränderung der Formen in bezug auf das Einzelgebilde erscheint aber dasselbe in ganz unbestimmter Form, das heisst formlos, und in ganz unbestimmter Weise alle Veränderung inbegreifend, das heisst als unveränderlich. Die Veränderung ist verneint, weil in der unabsehbaren Fülle des unbestimmten Wechsels, dessen Varianten eben im Bewusstsein inbegriffen sind, jede irgendwie bestimmte Weise der Veränderung dergestalt versenkt und verschwunden ist wie der Tropfen im Ozean.

Das gemeine Bewusstsein betrachtet also in der Tat Gedankenformen als sinnliche Wirklichkeiten und verwirrt beide. Diese Verwirrung löst sich auf im Selbsterkennen des Denkenden, der seine Gedankenfunktion nicht als Endliches, Sinnliches, als Ding, sondern als das, was sie in der Tat ist, als Unendliches und unendlich Reiches und als die Unendlichkeit seines Selbsterlebnisses, sich selbst also als überkosmisches Licht, als Licht der Welt schaut.

Dieser Lichtgedanke, der die Menschen zu Göttern machte, erschütterte die alte Welt in ihren Grundfesten und bedeutete ihren sicheren Untergang. Daher die verzweifelten Anstrengungen, die nun das Reich der Tiermenschen machte, um sich dem Ansturm der neuen Lichtidee gegenüber zu erhalten.

Plato, der grosse Schüler des Sokrates, hatte sich in der antiken Welt in der vollendetsten Weise in jene Himmelshöhen des Geistes schauend erhoben, doch dieselben nur ausser sich, als das wahrhafte Sein, das ontos on, noch nicht als das eigene Leben

geschaut. Daher sehen wir, dass die gnostische Bewegung sich fortan so innig an Plato anklammert, der in der antiken Welt den mächtigsten Ansatz zur Selbsterkenntnis des Geistes, zur Gnosis darstellt.

Der Schüler Platos, der Stagirite, dagegen schlug einen entgegengesetzten Weg ein. Durch sein ganzes Denken geht ein mächtiger realistischer Zug. Die Tatsachen des Geistes werden von Aristoteles nun in der Weise der Verwirrung festgehalten und konserviert, wie sie sich im Bewusstsein des Menschen gewöhnlich vorfinden, der mit seiner praktischen Tendenz die sinnlichen Dinge allerdings im Lichte des Denkens schaut, Sinneserscheinungen also mit Gedankenformen verwebt, doch überall in dieser Gedankenbestimmung nur die nähere Bestimmung des Sinnlichen selbst sieht und sucht, nicht das Gedankliche für sich zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Es resultiert so für den praktischen Verstand notwendig jene eigentümliche chaotische Verwirrung von Gedankenformen mit sinnlichen Wirklichkeiten und überhaupt die Unfähigkeit, beide klar zu unterscheiden. Indem es diesem praktischen Verstand auf die Erkenntnis der Sinnesdinge ankommt, gilt ihm als Wirklichkeit das Sinnlich-Endliche: das Universale wird an dem Masstab dieser Wirklichkeit gemessen und nur so weit als wirklich und real anerkannt, als es sich im Sinnlichen vorzufinden, sich in der Gestalt des Sinnlichen zu präsentieren scheint.

Das ist vor allem der Standpunkt, den Aristoteles der Ideenlehre Platos gegenüber einnimmt. Die Ideen, die Universalfunktionen und Allanschauungen haben von diesem Standpunkt entweder eine dem Sinnlich-Dreidimensionalen ähnliche, oder sie haben überhaupt keine Wirklichkeit; sie sind als sinnlos und widersprechend nachgewiesen, einfach durch den Umstand, dass sie sich nicht als etwas dem Sinnlich-Einzelnen Analoges nachweisen lassen und in ihrer höheren Funktionsweise den Eigentümlichkeiten einer niederen Form der Erscheinung, der sinnlichen, nicht entsprechen. Das ist die ganze Beweisführung des Aristoteles gegen Plato. Die Ideen haben Wirklichkeit nur in den Einzelexemplaren, nach Art sinnlicher Dinge. Hier haben sie

sozusagen dingliche Existenz, die als einzige Wirklichkeit gilt. Man nimmt hier unwillkürlich einen einseitigen Standpunkt ein und proklamiert das in der Form des dreidimensionalen sinnlichen Erkenntnisbildes Angeschaute als allein Wirkliches. Was nicht in dieser Form existiert, existiert überhaupt nicht, ist widersprechender Unsinn. Diese Beweisführung ist um so bestechender, als der gemeine Menschenverstand in der Tat von dieser Voraussetzung ausgeht und dieselbe für das gemeine, im Sinnlich-Praktischen versunkene Bewusstsein selbstverständlich scheint. Da jedoch der Mensch einmal der Denkfunktion nicht entraten kann, diese denn doch auch in irgend einer Weise anerkennen muss, so werden die Denkfunktionen mit der dreidimensionalen Einzelerscheinung, die als alleinige Wirklichkeit gilt, verwirrt, in derselben gesehen, so betrachtet, als wenn diese ungleich höheren, universalen Funktionen einfach in der Weise existierten, wie Sinnesdinge und eigentlich in diesen.

Die Gedankenformen werden so zu Voraussetzungen des sinnlichen Seins, zu Bestandteilen und Bausteinen, aus welchen sich dieses aufbaut. Das ist die fundamentale Verwirrung aller Scholastik. Die Ideen als Formen haben so Existenz in den Einzeldingen, nicht abgetrennt von denselben, wie Plato meint. So kommt es dann, dass bei Aristoteles Gedankenformen zu Seinsprinzipien der Sinnenwelt und ihrer Realität werden, sich in ihr vorfinden, in ihr vorausgesetzt werden. So sind die Form, die Materie, die bewegende Ursache und der Zweck die Grundelemente, aus denen sich das Seiende, die Sinnesdinge gewissermassen aufbauen. Die chaotische Verwirrung von Sinnesanschauung und intellektueller Funktion, die wir beim gemeinen, praktischen Verstand finden, wird bei Aristoteles wissenschaftlich festgehalten und mit allen Waffen der Sophistik verteidigt und befestigt. Es errichtet dieser Denker auf solcher Grundlage ein ptolemäisches System der Erkenntnis, welches diese Verwirrung des gemeinen Verstandes, die, wie wir gesehen, ursprünglich ebenso natürlich wie unvermeidlich und für die Zwecke der Naturerkenntnis auch ganz ungefährlich ist, wissenschaftlich zu befestigen berufen ist, der Grundanschauung gegenüber, die sich die ungetrübte, unver-

worrene, die gegensätzlichen Momente des Bewusstseins klar unterscheidende Forschung zum Ziele gesetzt hat, auf welche Wege eben Plato hinleitete.

Aristoteles hatte so die Form, die Materie, das Sein und selbst das Nichtsein sozusagen verdinglicht, zum äusseren Gegenstand gemacht. Die Gedankenformen werden bei Aristoteles nicht in ihrer ureigenen, sondern in der bloss angewandten Form betrachtet, in der Anwendung auf das Sinnliche oder vielmehr ein demselben entsprechendes dreidimensionales Erkenntnisbild und ihre ganze Wirklichkeit so im dinglich Einzelnen gesucht. In seinen Erscheinungsformen und deren Wechsel wird die Wirklichkeit und die Verwirklichung dieser Universalfunktionen gesucht. So gilt das Werden des Sinnlichen als ein Übergehen vom Sein ins Nichtsein und umgekehrt. Die sinnlichen Dinge selbst „bestehen" aus Materie, Form, Kraft oder Energie. Die geistigen Fähigkeiten des Menschen, wie der Verstand, werden zu mystischen, geheimen Kräften, mit deren Hilfe diese metaphysische Alchemie der Verwandlung der Sinneserscheinungen in Gedankenphantome, der Entkleidung der Sinnesdinge von ihrer Sinneshülle vollzogen und dieselben in ihrer verborgenen gedanklichen Wirklichkeit auf dem Wege der Abstraktion ergründet werden sollen. Die Materie wird als blosse Möglichkeit, als Unwirkliches betrachtet, sie kann nicht wirklich sein ohne die Form, sie wird aber demungeachtet als Voraussetzung aller wirklichen Dinge in der Wirklichkeit, als eine Art Fundament derselben vorgestellt, als Bedingung ihrer Existenz. Was ein solches halb begrifflich halb phantastisch vorgestelltes „Mögliches" im Gegensatz zum Wirklichen und doch in eigentümlichem Widerspruch in einer Art wirklicher Verbindung mit der Form eigentlich bedeute, das haben Aristoteles und seine Schule nie untersucht, sondern sind in der unkritischsten Weise von den naiven Voraussetzungen von Gedankenformen in der sinnlichen Wirklichkeit ausgegangen. Die Materie als das Unverwirklichte oder nur zum Teil Verwirklichte ist also eine Art Mangel, eine Art Beraubung (sterosis), die allen Dingen und zwar als Seinsgrundlage zukommt, bei denen wir überhaupt eine Materie voraussetzen wie bei den sinnlichen Dingen.

Diese Beziehung der Materie zur Form wird in ganz mythologischer Weise als eine Sehnsucht der Materie nach der Form vorgestellt. Das ursprünglich Unwirkliche, die Materie, in deren Schoss die Formen verwirklicht werden sollen, sehnt sich nach der Form wie das Weibliche nach dem Männlichen. Über der unvollkommenen Verwirklichung und Form, die eine Materie braucht, um sich in ihr zur Verwirklichung auszuprägen, gibt es aber noch eine vollendete, selbstgenügsame Form, die alle Möglichkeit in sich verwirklicht hat, also keine Materie mehr braucht, um höchste Wirklichkeit zu sein. Hier in dem Gedanken der Gottheit überragt allerdings Aristoteles sich selbst und schaut endlich sachgemäss das „Mögliche" als das, was es sein muss, als die Wirklichkeit einer höheren Funktion, der Funktion des Selbsterkennens dieser Möglichkeit. Die Vernunft, der Nous, ist hier sich selbst erkennende, sich selbst anschauende Vernunft, noesis noeseos, Einheit des Denkens mit dem Gedachten. Aber anstatt diesen höchsten Akt in der Innerlichkeit des Menschengeistes und in der Entfaltung seines Selbsterkennens nachzuweisen, macht Aristoteles diese Selbsterkenntnis der Vernunft wieder zu einem jenseitigen, äusserlichen, mythologischen Akt in der Gestalt einer Gottheit, die ausser und über dem Kreise der Wirklichkeit des Geistes mystisch in sich verschlossen und als deus ex machina die Welt bewegend über derselben thront.

Es kann daher ungestört von der einzig folgerichtigen, der „göttlichen" Logik und Vernunft der Hexensabbat dieser ungöttlichen im Sinne der aristotelischen Metaphysik in den sonstigen Kreisen der Wirklichkeit anheben und durch die folgenden Jahrhunderte die Kreise seiner wüsten Tänze ziehen. Es ist die mittelalterliche Scholastik in der Tat jener grosse Hexensabbat, „wo Gedankenschemen auf Sinnengebilden reiten wie die Teufel und Hexen auf Besen, Böcken und Schweinen und wo sich Gedankengebilde mit sinnlich seienden Gestalten in unnatürlichster Weise gatten und die chaotische Vermischung des Gedanklich-Universalen mit dem Sinnlich-Endlichen vollziehen". (Vergl. meine Preisschrift: Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, Herm. Haacke-Leipzig, Abschn. X, S. 122). Das aristotelische System ist in seinen Grundlagen antignostisch, indem es durch die gelehrte Verwirrung des Ge-

danklichen und des Sinnlich-Wirklichen das grosse Hindernis der Selbsterkenntnis, welches schon mit dem auf das Äusserlich-Sinnliche gerichteten praktischen Verstand sich gegen die höhere Stufe des Erkennens auftürmt, sophistisch zu befestigen und mit künstlichen, scheinwissenschaftlichen Dämmen gegen die Fluten der Erkenntnis zu sichern sucht. Die aristotelische Philosophie ist der erste grosse Versuch, die altgewohnte Anschauungsweise des Tiermenschen wissenschaftlich einheitlich auszugestalten, methodisch und systematisch zu befestigen. Die natürlichen Vorurteile des sogenannten gemeinen Menschenverstandes sind hier in dem System eines scharfsichtigen Denkers und Beobachters dieses Verstandes wissenschaftlich versteinert und erstarrt, im Namen der Wissenschaft geheiligt, mit dem Schimmer ihrer Autorität umgeben. Die Verwirrung, die dem Menschen der ersten grossen Kulturperiode natürlich und notwendig ist, hat hier auf ihrem Höhepunkt ihre wissenschaftliche Sanktion und Befestigung erreicht. Wir können nunmehr begreifen, dass diejenigen Mächte, deren Aufgabe war, mit der alten Weltanschauung die alte Welt zu bewahren und vor dem drohenden Umsturz durch den neuen den gnostischen Weltgedanken, zu sichern, diese Lehre begeistert begrüssten und zur Lehre des ganzen nun folgenden Zeitalters machten. Diese Mächte waren das Chalifat und die Kirche. Wir sehen daher in der nun folgenden Periode die aristotelische Philosophie, in verschiedenen Systemen entwickelt, das ganze Zeitalter beherrschen.

Von aristotelischen Voraussetzungen geht Avicenna sozusagen in allen Punkten aus. Es ist aber merkwürdig, wie dieser so hoch veranlagte Geist doch auf allen Punkten in gnostische Anschauungen übergeht, die gnostische Auflösung der aristotelischen Grundvorurteile anbahnt. Wir finden vorerst alles wie bei Aristoteles: die Materie als Prinzip der sinnlichen Welt und deren Vielheit, die Vernunft als Prinzip der Universalität. Aber es tritt uns sogleich ein bemerkenswerter Vorbehalt entgegen, es kommt nach Avicenna auf die Ursache an, welche diesen Formen Wirklichkeit verleiht. Durch die Materie werden die wesentlichen Formen der Dinge vereinzelt, verendlicht; durch die Tätigkeit der Vernunft jedoch werden sie allgemeiner Natur.

Zur Gottheit erhebt sich der Geist in mystischer Erkenntnis, da die individuelle mit der göttlichen Vernunft in unmittelbarer Einheit steht, wie wir im folgenden näher bestimmt sehen werden. In der höchsten Form schaut so Avicenna die Gottheit ganz im Geiste der Gnosis als schlechthinige Einheit, aus welcher sich durch Selbstanalysis in der Selbsterkenntnis (nicht etwa durch einen Willkürakt des Willens) die folgenden Stufen entfalten. Diese höchste Stufe ist die aristotelische Einheit vom Erkennenden und Erkannten. Indem aber dies göttliche Licht sich selbst erkennt, das heisst sich in seinem inneren Reichtum, der in der Ureinheit verschmolzen war, in diesem höchsten Erkennen zu entfalten beginnt, geht aus diesem Urlicht der Einheit die erste Intelligenz hervor. Diese erste Intelligenz ist also das Selbsterkennen der Einheit, und es strebt dieses Erkennen also sogleich wieder zur göttlichen Einheit zurück. Es lässt sich in dieser gnostisch tiefen Anschauung des grossen Arabers die Dieselbigkeit mit der ersten Sohnschaft des Basilides, mit dem Nous der Gnosis nicht verkennen. Sofern aber dieses erste Selbsterkennen des Einen, der höchsten Vernunft, des göttlichen Lebens, Gott erkennt, das heisst die Zergliederung, die Fülle in der Einheit anschaut, als System der Vernunfteinheit, ist sie andererseits die zweite Intelligenz. Diese zweite Intelligenz ist dasselbe wie der Logos, das sich offenbarende, seine inneren Geheimnisse entfaltende göttliche Vernunftlicht. Im Kreise dieser Selbsterkenntnis der Intelligenz oder des Logos macht nun Avicenna eine merkwürdige Unterscheidung, die von seinem tiefen, die Himmel des Geistes durchdringenden gnostischen Blicke Zeugnis ablegt. Er unterscheidet nämlich in dieser Entfaltung des Inhaltes des göttlichen Vernunftlichtes im Selbsterkennen zwei Seiten, zwei verschiedene Weisen der göttlichen, gnostisch zu sprechen pleromatischen Selbsterkenntnis. Sofern nämlich diese zweite Intelligenz sich nach der Seite ihrer Aktualität, das heisst von der Seite ihrer vereinigenden, ungehemmten Einheit, ihrer allinbegreifenden, gegensatzlosen, alle Möglichkeiten des Reichtums der Momente in sich begreifenden Tätigkeit erfasst, nennt er sie die Weltseele dieses obersten Weltkreises. Die Fülle dieser Möglichkeiten, die hier inbegriffen sind, bezeichnet Avicenna als die Seite der Po-

tenzialität. Diese Seite ist also der in seinem Reichtum entfaltete höchste Weltkreis selbst. Oder in der Sprache des Valentinus und der antiken Gnosis: diese überindividuelle, die individuellen Momente, die Genien der gleichen Stufe verschmelzende Einheit ist der Aon selbst im Gegensatz zu dem Kosmos der Intelligenzen, zur „Geisterwelt", welche er zu einer durchsichtigen, alle diese Himmelreiche der individuellen Innerlichkeit in sich verwebenden höheren Einheit verbinde. So kommt es, dass im Evangelium Pistis Sophia der Christus den Jüngern offenbart, dass alle diese Äonen, die das Leben der Gottheit bilden und ihre selige Fülle entfalten, sie selbst, die Jünger, die Erkennenden, die Menschengeister, die Genien jedes Menschen sind. So allein vermag der Geist in die Tiefen der Gottheit zu dringen; so allein eröffnet sich die Fülle jener Himmel in lebendiger Anschauung, vor denen alle Sternenweiten der Sinnenwelt in Nichts versinken. So allein kann der Geist des Einzelnen, mit Christus von diesen Äonen sprechend, von dem Zeugnis ablegen, was er selbst schaut. (Joh. 3, 5.)

Als geistige Individualität ist aber der Mensch, je höher er aufsteigt, in immer vollendeterem Masse jenes überindividuelle Schauen und Leben, in dessen heiligem Ozean die Individualitäten alle, diese innerlichen strahlenden Unendlichkeiten, die eigene Individualität mit inbegriffen, verschwinden wie der Tropfen im Ozean. Hier allein in der höchsten differenzialen Einheit einer ätherisch verklärten Schwingung werden die qualitativ unterschiedenen Wellen, die eben den Charakter der geistigen Individualität ausmachen, sich im Aufsteigen in das absolut Eine immer mehr verähnlichen. Es werden die krystallnen Wände, welche die Sphäre jeder geistigen Individualität für sich abschliessen und in ihrer eigentümlichen Innerlichkeit unzugänglich machen, für jede andere Individualität immer durchsichtiger, und durch alle hindurch strahlt, je höher wir in den Kreisen der Äonen des Pleroma emporsteigen, in immer strahlender, ungebrochener Einheit der Äon selbst, dies Überherrliche über aller dieser Herrlichkeit der Genien, der Einzelgeister, und zugleich ihr seliges ungetrenntes Leben, der Ausdruck der vollendeten Kraft und Herrlichkeit eines jeden dieser Einzelgeister. Es ist so der Äon in allen und als deren übergreifende

höhere Einheit zugleich nur deren eigenste Vollendung und Freiheit, der Himmelsäther, in den sie verwoben sind, ihre gemeinsame Seele, die „Weltseele" jenes „überhimmlischen Weltkreises" des Avicenna.

Als Endresultat dieser fortschreitenden Zergliederung des eigenen Inhalts, was eben das Wesen der Selbsterkenntnis ausmacht, resultiert aus der zweiten Intelligenz und deren Anschauungsprozess die dritte Intelligenz. Der vorgeschrittenen Zergliederung entsprechend muss hier die Seite der Individualität ungleich mächtiger, schon in eigentümlicher Verselbständigung hervortreten. Diese Sphäre, in welcher der Einzelgeist zur Anschauung seiner individuellen Unendlichkeit und Göttlichkeit gelangt, ist daher dasselbe wie das Reich des Trösters, des Paraklet für die Einzelgeister, die individualistische Entfaltung des welterlösenden Christusgedankens.

Aber auch in dieser dritten Äonensphäre unterscheidet Avicenna auf Grund desselben Prinzipes die entsprechende Weltseele von ihrem Weltkreis. Auch hier wird, wie in der dritten Äonengruppe des Valentin der Äon selbst als die übergreifende Einheit dieser Stufe der Geistesanschauung von den individuellen Momenten, der Geisteswelt, dem Weltkreise unterschieden.

Von hier verbindet sich zum Zeichen, dass wir in das Reich der Endlichkeit eintreten, wenn auch in ihren erhabensten und ätherisch feinsten Funktionsweisen, die hoch über den Regionen des Physischen liegen, den folgenden Äonen das Bild der höheren Planeten (denen man auch die Sonne zuzählte). Es enthüllen die nun folgenden „höheren Sternensphären" sich als das „Reich des grossen Archon" und seines Lebens im Sinne des Basilides. Wir gelangen schliesslich zur astralen Sphäre, die als Mondsphäre schon von der antiken Gnosis symbolisiert worden ist. Bei einer wunderbaren Feinheit der intellektuellen Anschauung verschwimmt doch insbesondere in der Betrachtung dieser Mittelsphäre und der tieferen Regionen, bei der Unvollkommenheit der Naturforschung jener Zeiten, die in den Sternensphären Idealregionen zu sehen glaubte, Halbsinnlich-Phantastisches mit intellektuellem Schauen, Erträumtes mit Gedachtem. Diese letztere Sphäre lässt in ihrer Einheit oder Aktualität, als tätiger Verstand, die menschlichen

„Seelen", das Psychische, Geisterhafte und die formbildenden Kräfte, die organisierenden Kräfte der sinnlichen Dinge aus sich hervorgehen. Die Materie dagegen, die unbestimmte Fülle der Sinnenwelt erscheint als weiterer Inhalt, als letzte Analysis und Entfaltung der Potenzialität dieser Sphäre. In der grössten Gottesferne tritt die gesonderte Vielheit der Erscheinungen am stärksten hervor und tritt die Seite der Einheit, der Vollendung im Inbegreifen dieser Fülle am meisten zurück.

Es ist diese Sphäre daher trotz der grössten Sonderung in der Vereinzelung und Vielheit eben wegen dieser Sonderung zugleich die ärmste und unvollkommenste Region. Die ganze Natur und sinnliche Wirklichkeit erscheint so nach Avicenna nur als eine fortgesetzte Selbstanalyse der Vernunft. Die Vernunft vermag daher das Innerste der Natur zu erkennen, weil sie in derselben eigentlich nur sich selbst, ihre eigene Schöpferkraft und ihren eigenen Inhalt erkennt.

Der zweite bedeutende Philosoph der Araber, Averroes (Ibn Roschd) ist schon vollkommener Aristoteliker. Als solcher bewahrt er zwar eine antignostische Stellung, tritt aber mit seinem folgerichtigen Aristotelismus in Gegensatz gegen die Lehren des Islam. Es ist hier nicht der Ort, sein Lehrsystem auseinanderzusetzen und es sei nur so viel berührt, dass er im Sinne des Aristoteles die intellektuelle Seite des Menschen nur im universellen Weltverstande, in der allgemeinen und gemeinsamen individualitätslosen Weltseele vertreten sieht und von diesem Standpunkt aus auch die Unsterblichkeit der Seele leugnet, die als Individuelles gleich der Tierseele nichts ist, als die dem leiblichen Organismus innewohnende Form.

Der arabischen Gnosis gehört aber noch eine andere grosse Gestalt, Salamon Ibn Gabirol an, den die christlichen Scholastiker Avicebron nannten. Er war ein spanischer Jude, geboren 1020 zu Malaga, erzogen zu Saragossa. Wir haben keine Ursache, diesen arabisch schreibenden, sich an die arabischen Neuplatoniker anschliessenden Juden, der in seinem Wirken keine spezifisch jüdische Richtung repräsentiert, von der arabisch-gnostischen Literatur abzutrennen, um so weniger da er von seinen Glaubensgenossen eben wegen seiner gnostischen Lehre verketzert

wurde. Höchst bezeichnend ist, dass sein bedeutendster Widersacher Ibn Daud der platonistischen Gnosis Ibn Gabirols gegenüber an den Aristotelismus sich lehnt. Die neuplatonischen gnostischen Schriften, die Ibn Gabirol vornehmlich als Quelle dienten, wollen wir hier nur berühren.

Der Pseudo-Empedokles wurde bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohamed Ibn Abdallah Ibn Messara aus dem Orient nach Spanien gebracht; er lehrt folgendes: „Der Schöpfer habe als das primitive Element die Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellekt emaniert, aus diesem die Seele. Die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der verständigen Seele (anima rationalis), diese wiederum die der intellektuellen Seele. Die Einzelseelen seien Teile der allgemeinen Seele, das Produkt dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hass herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe. Von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewendet; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen aus der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.“ Wir erkennen hier leicht in der allgemeinen Materie die Panspermia des Basilides, die allgemeine Mögligkeit aller Sonderung und Ausgestaltung der tieferen Regionen unter der reinen Einheit. Die folgenden Schriften sind Darstellungen der bekannten Äonenreihe, die sich durch alle gnostischen Schriften hindurchzieht. „Rinde“ bedeutet Grenzfunktion der Dimension.

Der Pseudo-Pythagoras symbolisiert dann den Schöpfer, den Intellekt, die Seele, die Natur durch Zahlen, durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras.

Der Pseudo-Aristoteles wurde bereits im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt und erschien 1519 in lateinischem Texte. Munk gibt in seinen Melanges usw. Auszüge aus dieser Schrift. Die neoplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellekt mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelheiten und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellekt enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die „Metaphysik“ behaup-

tet und die Annahme bekämpft, dass alle Substanzen mit Ausnahme der Gottheit aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellekt schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein.

Dies sind die Hauptquellenschriften des Ibn Gabirol. Auch dieser Denker lehnt sich ebenso wie Avicenna vorerst an Aristoteles an, indem er lehrt, dass alle Wesen und Wesenheiten, mit Ausnahme der Gottheit, körperliche ebenso wie geistige, aus Materie und Form bestehen. Diese Materie ist ausserdem nicht eine besondere für die geistigen und körperlichen Naturen, sondern eine einheitliche, allgemeine Materie, die einmal die Form der Geistigkeit, einmal die Form der Körperlichkeit annimmt. Im Gegensatz zu Avicenna wird das Hervorgehen der Emanationen durch den göttlichen Willen erklärt. Aus Gott geht das schöpferische, göttliche Wort aus, welches den obersten Grund alles Seins und aller Bewegung in sich schliesst. Von diesem geht die Weltseele aus, von dieser die schöpferische Natur, die Kraft, welche die Körperwelt formt und belebt. Es ist dieselbe Materie in allen diesen Emanationen, denn die höheren Gestalten enthalten als Möglichkeit alle Formen der tieferen Regionen in sich. Diese Formen sondern sich aus, verwirklichen sich dann in stufenweiser Entfaltung in den tieferen Regionen. Wir sehen hier, wie Ibn Gabirol mit scharfem Blick ein Grundgesetz der Dimensionenlehre durchblickt. Die Voraussetzung des schöpferischen Willens als Grundlage, im Gegensatz zu Avicenna, der alles aus der Selbsterkenntnis des göttlichen Schauens ableitet, welches das ursprünglich Seiende oder vielmehr Überseiende ist, erscheint wie ein Rückschritt und wie ein Zugeständnis an den mythologischen Volksglauben. Aber das ganze Lehrsystem des Ibn Gabirol drängt uns zu einer ungleich tieferen Fassung. Es bedeutet hier der Wille nur die Lebendigkeit, die Energie, die im göttlichen Schauen und Denken selbst liegt und hat nicht den Sinn des märchenhaften Willkürwillens des himmlischen Zauberers, der eine Welt aus dem Leeren, dem Nichts hervoreskamotiert. Der Streit über die Frage, ob alle Äonen, die nach der höchsten Einheit folgen, aus Form und Materie bestehen, oder ob die höchsten Formen unmateriell sind, löst sich

leicht, wenn wir die Frage stellen, ob unter Materie die allgemeine Möglichkeit (deren Fülle im Urlicht verschwindet) oder die in der Endlichkeit der Erscheinung sich gestaltende Sonderung verstanden wird. Die erstere Fassung, die auch Ibn Gabirol annimmt, ist die ungleich tiefere Betrachtungsweise. Wir entnehmen die folgenden Darstellungen einem Kommentar über Ibn Gabirol. (Studien über Salamon Ibn Gabirol von Prof. D. David Kaufmann, Jahresbericht d. Landes-Rabb.-Schule, Budapest 1899.)

„Unmittelbar auf den Schöpfer folgt in der Rangstufe der Wirklichkeit und für die denkende Betrachtung die Materie, das Urelement, wie Pseudo-Empedokles und Ibn Gabirol mit dem gleichen arabischen Worte es bezeichnen, die grosse Grundlage alles Geschaffenen in Geister- und Körperwelt, „der Thron der Herrlichkeit", der Träger aller Existenz."

Empedokles sagte ferner: „Der erste Grundstoff war einfach, von ähnlichem Wesen als die Vernunft, welche unter ihm ist." „Die Urmaterie ist einfach im Verhältnis zum Nous, der nach ihr folgt, jedoch nicht absolut einfach, d. h. durchaus Eins von Seite des Wesens ihrer Ursache (d. h. Gottes), denn es gibt kein Verursachtes, das nicht entweder „geistig" oder „sinnlich" zusammengesetzt wäre." S. 33. Hier wird klar, dass die „Materie" die in der Einheit begriffene unentfaltete Fülle bedeutet.

„Die fortgesetzte Reinigung unserer Sinneseindrücke, das unablässige Abstreifen der sinnlichen Hüllen und Schalen, in denen die Gedanken in der Sinnenwelt uns begegnen, das Erklimmen immer höherer geistigerer Standpunkte, von denen aus die scheinbar so unendliche Körperwelt immer mehr einschrumpft und zusammensinkt, bis sie zu einem Punkte in unserem Denken wie das Schiff auf dem Meere oder der Vogel im Weltraum verschwindet, das ist die grosse Annäherung an die Quelle alles Seins, unser Lebenswerk, die Arbeit unserer Rück- und Heimkehr." (S. 55.) Die Gnosis ist dies Sicherheben in die Universalperspektive in immer leuchtendere, überkosmische Höhen. — „Die Wonne des reinsten, vollkommenen, von keiner Sehnsucht bewegten Seins, die für Ibn Gabirol die Gottheit zum Quellpunkte aller durch die Welten strömenden und zum Zielpunkte aller zu ihr zurückflutenden Bewegung macht, hat ihn wohl in dem

Worte Eden die Bezeichnung der Gottesnähe, der höchsten oder Oberwelt erblicken lassen. Der Garten, den Gott in Eden hat aufspriessen lassen, enthält, wie Ibn Gabirol im Hinblick auf die Bedeutung des Gartens oder Paradieses in der Gnosis angenommen haben dürfte, die Fülle, wie der arabische Ausdruck die Engelswesen bezeichnet, oder wie Esra erklärend hinzufügt die Schar der gleich Pflanzungen seinen Garten bevölkernden Lichtgebilde und Himmelsgeister." Die Gestalten, aus denen sich die himmlische Fülle der höchsten Regionen oder Äonen (der Pleroma) zusammensetzt, sind daher die Einzelgeister. Das Geheimnis des höchsten Himmels ist nichts als die Selbsterkenntnis des Geistes, die als lebendige Entfaltung der überindividuellen Seite der geometrischen Anschauung sich auftun kann, als das Positivste. „Es wird uns aber nicht bloss die Entstehung der Geisterwelt, sondern auch die der Körperwelt angegeben. — Der Strom, der aus dem Eden ausgeht, ist gleichsam die Mutter aller Körper, die Urmaterie, die allgemeine Körpermaterie, die in die vier Häupter oder Elemente alles Daseienden sich spaltet." (S. 67 f.) Alles Mythische, Bildliche wird bei diesem grossen Seher in Schauungen des Vernunftlichtes, in Anschauung der inneren Gliederung und unendlichen Fülle (der Materie) aufgelöst, die das Geisteslicht in sich birgt. Es wird hiemit das Pleroma, die Heimat der Geister, als der Garten Eden bezeichnet. Dieses Bild hat also hier eine ähnliche Bedeutung wie im Buche Baruch (vergl. Bd. I S. 309), wo Eden die dritte tiefste Region des Pleroma, die Lichterde bedeutet. Gleich Plato unterscheidet Ibn Gabirol die vernünftige Seele, deren Symbol Adam, die animalische oder den Lebenstrieb, dessen Symbol Cawwa (Eva), und die begehrliche oder Pflanzenseele, deren Symbol die Schlange ist.

„Das Ausscheiden des Menschen aus der Engelssphäre ist die Vertreibung aus dem Garten, wie die Schrift es nennt. Fortan ist der Arbeitsbereich des Menschen die Erde. Aber die Rückkehr zur Gottesnähe ist ihm nicht ganz benommen. Es gibt einen Weg zum Baum des Lebens, in dem Ibn Gabirol nur die Erkenntnis des Höchsten versinnbildlicht sieht, wie denn die heilige Schrift sich selber, die Wahrheiten als Offenbarung, als Baum

des Lebens (Prov. 3, 18) bezeichnet. Von jenem Ziele aller Erdensehnsucht, vom Garten der Gottesnähe her leuchten die einstigen Gespielen der Menschen, die Cherubim, wie die Schrift hier die Engel benennt und das flammende Schwert mit seinen Umdrehungen, nach Ibn Gabirol die Sonne, die grosse Quelle des Lichts, des Reinsten und Übersinnlichsten inmitten unserer Leiblichkeit. Nicht Abwehrer und Zurückdränger, sondern Führer und Leitstern auf dem Wege zum Lebensbaume sind die Wächter des Gartens, aus dem der Mensch entsprossen." (S. 71 f.) Die Sonne ist aber hier wie bei den Neoplatonikern nur Symbol der Geistessonne (vergl. hier die Bedeutung, die Julian Apostata dem Sonnengott beilegt). — „Das Bild von der Leiter, die auf der Erde aufsteht und mit ihrer Spitze bis an den Himmel reicht, erscheint dem philosophischen Ausleger des Bibelwortes als das erhabenste Gleichnis für Erde und Himmel, Offenbares und Verborgenes, Nieder- und Oberwelt verknüpfende Macht der von uns verliehenen Intelligenz. In unserem Geiste besitzen wir die Leiter, auf der die Gedanken der forschenden Erkenntnis den Gang der wachsenden Vereinfachung, Verfeinerung und Vergeistigung der Dinge nach oben und ihrer zunehmenden Zusammensetzung, Vergröberung und Verkörperung nach unten verfolgen können." (S. 73 f.) Das heisst, uns ist nicht eine unbegreifliche verborgene Fähigkeit verliehen, Anschauungen und Erscheinungen in uns äusserlich aufzunehmen, die dem Leben unseres Geistes eigentlich fremd sind, die wir unmöglich erfassen können innerhalb des Kreises unserer Erscheinungswelt, die unsere Existenz ausmacht (denn es ist sinnlos und unkritisch, von einem Sein ausser der existierenden Erscheinung und deren Funktionen zu sprechen). Vielmehr müssen, wie schon im Evangelium Pistis Sophia als Geheimnis der Christuslehre ausgeführt ist, wir selbst alle diese Stufen der himmlischen Leiter sein. Wir selbst sind die Hierarchie dieser Äonen, die von der Tiefe der Erde, der Sinnenwelt in den höchsten Äther des lebendigen Gedankens, bis in die Höhen jener Herrlichkeit des Urquells des Lichtes, des Vaters, führen, der über allem Sein und Denken thront und mit dem wir Eins sind.

Ibn Daud, der aristotelische Widersacher des Ibn Gabirol,

betrachtet es als den Gipfel des Unsinns, dass dieser in seiner „Lebensquelle die den Kategorien als Trägerin dienende Substanz als ein Intelligibles, Nichtsinnliches bezeichnet". (S. 95.) „Er weist den Einfall Ibn Gabirols zurück, für den es selbst im Unsinnlichen Stoff und Form gibt, indem dann selbst das Einfache eine Zusammensetzung besitzen müsste." (S. 102.) „Eine Mehrheit intelligibler Formen braucht keineswegs eine Mehrheit in dem Wesen der stoffreien Substanz zur Folge haben, wie dies Salamon Ibn Gabirol angenommen hat, so dass er sogar behauptet, dass das Wesen der Intelligenz, nachdem es alle Dinge erfasst, aus allen Dingen zusammengesetzt ist, und so die nach dem höchsten Wesen an Einfachheit stärksten Wesen zu den an Zusammensetzungen stärksten gemacht hat." „Bei Ibn Gabirol ist es gerade die Fülle der Formen, die eine Substanz in sich vereinigt und umfasst, wonach er den Grad ihrer Einheitlichkeit und Einfachheit bewertet. Weit entfernt, in der Intelligenz Mehrfachheit und Zusammensetzung anzunehmen, sieht er in ihrer Einheit gerade die Kraft, die Gesamtheit der Formen in sich zu umspannen und zu vereinen." (S. 107 f.) Hier leuchtet ganz besonders die gnostische Tiefe der Anschauung Ibn Gabirols. Er sieht, dass in der Gestalt der höheren Funktion der Geist alle Dinge, alle Möglichkeiten sein müsse, um von solchen zu wissen. Er durchschaut die Intelligible, die geistige, die göttliche, überkosmische Natur der Anschauung der Materie, welche von dem Aristoteliker Ibn Daud in der oberflächlichen, der Selbsterkenntnis ermangelnden Weise als bloss sinnlich-endlich erfasst wird. Er schaut die steigende, innere Fülle, die sich im Gedankenäther dem schwachen, ungeübten, geistigen Auge verbirgt und welche die steigende Herrlichkeit der höheren Äonen oder Gedankenanschauungen ausmacht, die sich dem alle Himmel durchdringenden Blicke unseres Sehers entschleiert.

„Der Urgrund für das Sein des Alls stammt aus dem Allumfasser, der das All in seiner Hand hält. Das ist ein anderer Ausdruck für das, was Ibn Gabirol in der Lebensquelle sagt, dass das Urelement des Daseins, die Materie, aus Gott selber hervorgegangen ist. Dieser Keim, diese Anlage alles Seins, die noch kein Sein, nur fast, nur nahezu nach dem Ausdrucke des Stagi-

riten für die Materie ein Sein ist, sehnt sich darnach, dass ihr Schöpfer diesen Schein von Sein in Wirklichkeit überführe, ins Dasein erhebe, wie sich der Liebende zum Freunde hinsehnt. Wie in dem Schatten der Nacht beim ersten Dämmern des Morgens die Sehnsucht nach dem Licht und seiner Quelle, der Sonne, erwacht, so ist in das Chaos der Materie die Ahnung der Einheit, das Verlangen nach der Wonne der Gestaltung und des Hervorgehens aus Anlage in Wirklichkeit, aus Schein in Sein gefallen. Alles was wir von Wirksamkeit, von Tätigkeit Gottes begreifen können, ist dieses ewige Verlangen der Materie nach der Form, diese Sehnsucht nach dem Werden und Entstehen, dieser Daseinshunger im All, dieser unstillbare Übergang des unerschöpflichen Urgrundes, der Vorstufe des Seins aus dem Dunkel und Versteck der Anlage in das Licht und in die Wonne der Existenz. Sehnsucht ist es, was die Welten und alles, was sie füllt, durchflutet, die Quelle aller Bewegung, der Ursprung unaufhaltsamen Werdegangs, den die Schöpfung aufweist, die Unruhe in der Weltenuhr, der Atem des Alls, die Seele seines Gefüges. Dieses unablässige Hervorströmen des Seins aus seinem geheimen Urgrunde, dieses von unaufhaltsamer Sehnsucht getriebene Hindrängen der schattenhaften Materie zur belebenden Wirklichkeit und Dasein spendenden Form ist die eigentliche Schöpfertätigkeit Gottes, von der wir allein sprechen dürfen. So ist aber auch die Unrast, diese stete Sehnsucht und Bewegung des Alls das Siegel und Zeichen ihrer Unabhängigkeit vom Schöpfer, die Spur seiner Herrschaft und Herrlichkeit, der allem Seienden aufgeprägt ist. In diesem Sinne mag der Prophet (Jes. 43 f.) den Schöpfer haben sprechen lassen: „Alles, was sich nach meinem Namen nennt, zu meiner Verherrlichung habe ich es geschaffen, geformt und gebildet.“ (S. 119 f.)

Ein Gedicht Ibn Gabirols, übersetzt von D. David Kaufmann, lautet:

„Mein Einziger du, in Lieb' verwandt,
Nimm Herz und Seel' und Gut zum Pfand,
Des Gotteswirkens Rätsel sucht
Zu lösen wacker dein Verstand.
Das ist so tief und reicht so weit,

Dass darin niemand kommt zu Rand.
Du forsche weiter auf den Grund,
Vernimm was ich bei andern fand:
Der Weisen Spruch: Des Allseins Grund,
Stammt samt dem All aus Gotteshand.
Aus Schein ins Sein sehnt er sich hin,
Als wenn er Freundeslieb' empfand.
Vielleicht meint dies des Sehers Wort,
Dass Gott zur Ehr die Welt erstand.
Dies meine Antwort, dein Beweis
Gibt neuen Halt ihr und Bestand." (S. 123.)

Was hier als gnostische Anschauung zugrunde liegt, ist das Hervorgehen des scheinbaren äussersten Gegensatzes der ungehemmten göttlichen Tätigkeit, das Hervorgehen der Materie aus der Gottheit und das Zurückstreben des Materiellen zum Urquell und Urlicht. In dem Ozean des Urlichts, in der Ureinheit ist alle Fülle aber nur verschwunden, weil in der Riesenperspektive des höchsten Schauens oder Seins, die Ibn Gabirol so schön beschrieb, jedes Hervortreten der besonderen Bestimmung, der Momente der Endlichkeit aufhören muss. Wenn aber nach Ibn Gabirol mit dem Aufsteigen in die höheren Regionen des Schauens oder Seins nur die Fülle, der innere Reichtum wächst, — und es ist Hoheit und Seligkeit, diese steigende Herrlichkeit zu schauen, — so ist die höchste Gottheit nur die vollendete Fülle dieser Herrlichkeit, griechisch das Pleroma, selbst. In der Materie beginnt sich nur diese unbeschreibliche Fülle, dieser Inbegriff aller Möglichkeiten zu entfalten, zu zergliedern, zu offenbaren. Aus der höchsten Gottheit geht daher bei Ibn Gabirol ebenso wie bei Basilides dieser „Same des Alls" hervor. Dieser Inbegriff der Fülle, die noch im Nichtsein (dem nichtseienden Gott, dem Ouk on theos des Basilides) zu verschwinden scheint, sehnt sich aber nach dem Sein, d. h. nach dem intensiveren Hervortreten der Momente. Es ist dies Hervortreten der sinnlich-endlichen Momente selbst das Sein und ihr Verschwinden im Unbegrenzbaren der Totalanschauung der Gedankenfunktion, der unendlichen Fülle, des Pleroma, selbst das „Unbewusste", das Nichtsein, und es verbirgt sich hinter diesen

Schauungen kein nichterscheinendes Ansichsein irgendwelcher Art, da das Leben der Erscheinung selbst ihr Sein ist.

Es kann aber dies Streben des Schattenhaften nach dem intensiveren Licht in doppeltem Sinne genommen werden. Weder der Auszug, den Kaufmann aus Ibn Gabirols „Quelle des Lebens" hier bietet, noch das Gedicht, welches er übersetzt, scheidet diese beiden Formen, denn auch die Sehnsucht des Scheins nach dem Sein kann in diesem Doppelsinn genommen werden. Es spielen vielmehr diese gegensätzlichen Beziehungen in dieser Darstellung eigentümlich durcheinander. Die Sehnsucht nach der Gottheit ist die Sehnsucht nach der Einheit, das Zurückströmen zum Urlichte, das Übergehen aus den niedrigeren Formen der Betätigung in die höheren, feineren Schwingungsformen, in die vergeistigteren, universelleren Kreise, das die antike Gnosis als Wiederbringung, als Apokatastasis bezeichnet. Im vorliegenden Texte aber wird das Hervorströmen des Seins aus seinem geheimen Urgrunde, das Hindrängen der schattenhaften Materie an das Licht und in die Wonne der Existenz betont. Aber selbst diese Sätze schillern im eigentümlichen Doppelsinne. Wenn das Dunkel und das Versteck der Anlage, das Reich der blossen Möglichkeiten nach Verwirklichung, Licht und Leben strebt, so kann das den Sinn haben, dass sich diese intensivere Betätigung auf die engeren Kreise der Erscheinung vereinigt und sich das in universellen Kreisen in der Einheitsanschauung verbreitete Licht auf Kosten dieser Universalität in engeren Bereichen darstellt, verendlicht und im Endlichen derart verwirklicht. Es wäre das die niedersteigende Welle der Entwicklung der Weltalter. Es lässt sich aber dies Sehnen des Schattenhaften, Unlebendigen auch so auffassen, dass sich die höheren, universelleren Funktionskreise bis hinauf zu den überkosmischen vielmehr als ätherisch verschwindende Funktionsweisen, von wenig Intensität auf Kosten der tieferliegenden, sinnlichen, in diesem Sinne materiellen, dem Reiche der Täuschung und des Scheins angehörenden Regionen oder Funktionen kräftigen, dass wie in Pistis Sophia zu lesen, die Mächte des Pleroma dem Reiche des Archonten ihre Lichtkraft rauben, um sich in steigender Herrlichkeit, Kraft und Lebendigkeit, in der Wonne und dem Lichte eines ungleich höheren Lebens zum Urquell des

Geisteslichtes zu erheben. Es ist dies die „Fleischwerdung des Wortes", von der das Evangelium Johannis spricht und von der dieser arabisch-jüdische Gnostiker so herrlich Zeugnis ablegt. Ja wir sehen hier hauptsächlich den letzteren Sinn, diese aufsteigende Richtung, diesen Gedanken der Welterlösung, diesen Christusgedanken, dem eben die in stumpfen Bilderglauben und Fetischismus im Verlaufe des Mittelalters immer mehr versinkende, scheinchristliche Kirche vollständig fernblieb. Auf diese Deutung weist nicht bloss das ganze System, sondern auch das Gedicht hin. Wir sehen hier „des Allseins Grund" als den uranfänglichen, dunklen Gegensatz gegen die Fülle des Urlichts als erste Schöpfung aus der Gottheit hervorgehen, als das Reich der Finsternis, welches den Lichtreichen der göttlichen Herrlichkeit entgegentritt im Sinne Manis. Im Kampfe mit diesem Gegensatz, in der Umwandlung der niedrigeren, gröberen Kräfteformen in die höheren, schöpft dies Himmelslicht für seine weniger intensiven Strahlen immer neue Nahrung. Was für den dichterischen Blick, im Sinne eines schönen Bildes des Aristoteles, als Sehnsucht der tieferstehenden Formen nach der höheren und höchsten Form des Leuchtens und Lebens erscheint, das können wir im Geiste der modernsten Naturwissenschaft, nach Robert Maier als Prozess der Umwandlung der Kräfte- oder Schwingungsformen fassen.

Diesen grossen Gegensatz, also des Urlichts und seines Reiches, zum Reiche der Finsternis, der bei Mani noch ein dualistisches Gepräge zeigt, sucht Ibn Gabirol, in genialer Weise einen aristotelischen Gedanken benützend, in Monismus der reinen Materie, die durch alle Erscheinungen hindurchzieht, in einheitlicher Anschauung zu verschmelzen. Und dies ist die eigentliche Bedeutung dieses Genius in der Geschichte der Entwicklung des gnostischen Gedankens. Ibn Gabirol erscheint hier als Vorgänger eines späteren, grossen Sehers, dessen ganze Geistesenergie dahin geht, diesen Gegensatz im einheitlichen Erkennen, in der Anschauung des Wesens des Urlichtes selbst zu begreifen, so dass dieser Gegensatz mit Notwendigkeit aus dem eigenen Wesen dieses höchsten Lichtes hervorgeht. Es fügt sich so die Gnosis Ibn Gabirols in schöner Verkettung an das grosse Problem der Gnosis Jakob Böhmes.

SKOTUS ERIGENA

DIE VERMITTLERROLLE DES SKOTUS ERIGENA / VERNUNFT ÜBER ALLER AUTORITÄT / DIE GOTTHEIT DER ALLGEMEINEN MENSCHENNATUR / GOTT WOHNT NUR IM GEISTE / CHRISTUS ALS HIMMLISCHES HEIM ODER ALS ÄON / GOTT ALS DAS NICHTSEIENDE / ÜBEREINSTIMMUNG MIT BASILIDES UND VALENTINUS / DIE STUFENWEISE SONDERUNG DES URLICHTES / DAS GÖTTLICHE NUR GEDANKE / SEIN UND SEHEN NICHT VERSCHIEDEN / DAS SCHAUEN DES PARADIESES / DER URSPRÜNGLICHE POLARE GEGENSATZ DER ERSCHEINUNGSWELT / DIE GEOMETRISCHE ANSCHAUUNG SKOTUS ERIGENAS / DIE ENTWICKLUNG DES ALLS AUS DEM GEISTE / DIE GOTTHEIT NICHTS ALS DAS ERKENNEN / DER GNOSTISCHE GESINNUNGSADEL DES SKOTUS ERIGENA

Einer grossen Gestalt der Gnosis begegnen wir in der tiefsten Nacht des nun folgenden Mittelalters. Wie ein Rätsel tritt uns dieser Genius entgegen, ohne Vorgänger unter den Zeitgenossen und ohne Nachfolger. Anknüpfend an Dionysius Areopagita und dessen Kommentator, Maximus den Bekenner erhebt sich dieser einsame Mönch noch einmal in die subtilsten Höhen gnostischen Schauens und scheint in der Betrachtung des höchsten Gedankenlebens mit Basilides wetteifern zu wollen. Ein besonderer Charakterzug dieses erhabenen Geistes ist das Bestreben, die Grundlage des gnostischen Schauens mit dem Bilderwesen der Kirche zu verweben, dieses letztere im Sinne der Erkenntnis zu deuten, die kirchliche Lehre also im Sinne einer exoterischen Gnosis, eines volkstümlichen Neuplatonismus darzustellen. Auf diesem Wege versucht Skotus Erigena noch einmal die Versöhnung der Gnosis mit der Kirche und das gnostische Durchleuchten und Vergeistigen des kirchlichen Bilderglaubens. Es legt Zeugnis ab von seinem edlen Geiste, dass er dieselbe erhabene Wahrheit, die er schaut, auch in der ungleich roheren

Denkweise seiner Zeitgenossen hinter deren Bilderschleier sucht. Und das ist insofern eine richtige Erkenntnis, als die Gnosis das enthüllte Geheimnis alles Menschenwesens und alles Bildlichen ist. Die Bilder werden zum Gleichnis, hinter welchem sich dem in der Sinnesanschauung versunkenen Menschen sein eigenes Geheimnis, sein innerstes, noch unerlöstes göttliches Wesen und Leben verbirgt. Aber dieser edle Geist hat übersehen, dass die niedrigere Denkweise, die diesem Bilderglauben zugrunde liegt, ihrer Natur entsprechend notwendig die Tendenzen der äusseren Machtvollkommenheit, der Herrschaft über Menschen und Dinge verfolgt, um sich den möglichst vollkommenen Genuss der Fülle des Sinnlichen und den eitlen Glanz in diesem Bereiche tierischer Machtvollkommenheit zu sichern. Es wird daher diese Denkweise insbesondere hier, wo solche Ziele von einer höheren Geistesströmung schon in den Fundamenten bedroht sind, die Bilder zu Werkzeugen und Symbolen nicht der höheren Erkenntnissphäre, sondern gerade der niedrigen Herrschaftsziele machen, die in solchem Bilderwesen verherrlicht und moralisch befestigt werden sollen. Es werden so, wie ich in meiner Schrift über die christlichen Dogmen gezeigt habe, die Symbole der Kirchen zu politischen Leitmotiven. Es ist daher ganz natürlich, dass das isolierte Streben dieses sein Zeitalter so sehr überragenden Geistes damals fruchtlos blieb und so wenig beachtet wurde, dass man es nicht einmal der ausdrücklichen Verdammung und Verfolgung gewürdigt hat. Diese Verdammung erfolgte erst nach seinem Tode. Möglich aber ist, dass sein Tod, der durch fanatische Mönche seines eigenen Klosters erfolgt sein soll, eine Folge seiner gnostischen Lehre war.

Wir wissen vom Lebenslauf Skotus Erigenas nur wenig. Er wurde 843 von Karl dem Kahlen an die Hofschule (schola palatina) zu Paris berufen. Er stammt wahrscheinlich aus Irland, in dessen damals blühenden Schulen er seine Bildung erlangt haben mag. Im späteren Alter, 882, soll er von Alfred dem Grossen an die zu Oxford gegründete Universität berufen worden sein und endlich als Abt von Malmesbury von den Mönchen ermordet worden sein.

Skotus Erigena zeigt schon darin gnostische Gesinnung, dass

er keinen Unterschied macht zwischen den Geheimnissen der Religion und den Wahrheiten der Vernunft und alle Wahrheiten der Offenbarung als Vernunftwahrheiten darzustellen sucht. Auch betont er ausdrücklich, dass die Vernunft in keinem Falle durch irgend eine Autorität unterdrückt werden dürfe.

Allerdings ist es nicht das, was man natürliche Vernunft oder besser Verstand nennt, was Skotus über alles setzt. Diese gemeine Vernunft nennt er blind, in Dunkelheit befangen. Nur wenn die Vernunft von der Sonne des göttlichen Worts erleuchtet wird, vermag sie in göttliche Geheimnisse einzudringen. „Sache der Vollkommensten und vom Strahle des göttlichen Lichts Erleuchteten ist es, wenn sie von verborgener Hand in das Heiligtum der himmlischen Geheimnisse eingeführt worden sind, die höchsten Stufen göttlicher Betrachtung zu erreichen und irrtumslos und ohne jegliches Dunkel die Gestalt der offenbarsten Wahrheit zu schauen." (Skotus Erig. Über die Einteil. d. Natur, übersetzt von Ludwig Noack I. 3. c. S. 256. Philos. Biblioth. v. J. H. Kirchmann, Berlin 1873.) Es ist eigentlich dies Erkennen des Göttlichen notwendig eine Selbstoffenbarung des göttlichen Seins, denn wie Erigena sich auf Dianysius Areopagita berufend betont: „Das Erkennen des Seienden ist das Seiende selbst." (I. Kap. 9, S. 134.) Durch Christus, die Offenbarung des Logos oder des Wortes ist es „die zu Gott gewordene Menschennatur, die zur Rechten Gottes sitzt und herrscht" (S. 183), die sich eigentlich in jenen göttlichen Gestalten selbst erkennt. „Gelangte also die in Christus erneuerte, menschliche Natur nicht bloss zur englischen Würde, sondern ist sie sogar über jede Kreatur hinaus in Gott aufgenommen worden, so ist es gottlos zu leugnen, dass auch an den Gliedern geschehen wird, was am Haupte geschehen ist. Was Wunder, wenn das menschliche Denken eben nur aus unaussprechlichen und unzugänglichen Bewegungen besteht? In denjenigen nämlich, welche Gott nahe sind, in welchem sie leben und weben und sind. Sie sind nämlich diese Bewegungen selber . . . Sie sind also und sind gut und sind beständig in Gott." (S. 184.) Ja die göttliche Natur, das göttliche Leben ist in allen Momenten gegliedert aus jenen Bewegungen, jenen Betätigungen höchster Natur, die lebendige Vernunftgedanken sind, und es be-

steht die selige Fülle der Gottheit in ihren höchsten Formen aus diesen Einzelgeistern, diesen Lebensgedanken, die sie in Formen höherer Einheit verwebt, und hierin die lebendige Liebe selbst die Ureinheit dieser Geisterwelt ist. Darum sagt Skotus Erigena im selben Werke (s. I. Buch 36 K. S. 355): „Gott wohnt nicht anderswo, als in der menschlichen und engelischen Natur."

Der Menschengeist zeigt demnach genau dieselben Stufen des Erkennens, die das göttliche Leben kennzeichnen und dessen Dreiteilung ausmachen. Dem Menschen kommt das höchste Denken der Einheit des Nous zu, dann das Schauen der in sich gegliederten Vernunft, welche der Logos ist, und schliesslich die individualisierte Verwirklichung, welche der Geist ist, und in bezug auf den Menschen der innere Sinn, die Ennoia. So allein als individualisiertes Moment des göttlichen Lebens vermögen wir Gott in unserer Selbstanschauung und Selbsterkenntnis zu erfassen.

Es ist diese Verschmelzung der Selbsterkenntnis mit der Gottschauung einer der tiefsten und gewaltigsten Punkte in der Gnosis des Skotus Erigena, und in dieser kritischen Vertiefung und Verschmelzung zeigt sich seine eigentümliche Bedeutung im Fortschritt des gnostischen Schauens. Christus ist „die Halle der Weisheit, welche wir betreten" (ebenda II. S. 356), er ist die höhere Einheit aller geistigen Individualitäten, die zum Schauen ihrer Göttlichkeit und Ureinheit, zur Einheit mit dem Urquell erwacht sind. So allein ist Gott das Übergreifende, der Äon im Sinne der antiken Gnosis. Die geistige Individualität, die in Jesus von Nazareth zum ersten Male zu diesem äonischen Bewusstsein erwacht ist, wird par excellence mit diesem Äon, an dem wir jedoch alle teilhaben, identifiziert. „Es wird klar, dass alle Menschen einer und derselben in Christus erlösten Natur teilhaftig sind, wenn die Knechtschaft beseitigt ist, in welcher diese Natur noch seufzt und trauert, und dass in ihr alle Eins sind." (Ebend. II. S. 357.) Mit jenem überindividuellen Schauen eröffnen sich uns die seligen Hallen dieses Äons, der unsere allumfassende Einheit ist. „Jenes Haus aber ist Christus, welcher mit seiner Kraft alles umschliesst, durch seine Ewigkeit zusammen-

hält, durch seine Weisheit erfüllt, durch seine Vergottung vollendet, weil aus ihm, durch ihn, in ihm und für ihn alles ist." (Ebend. S. 358.) Es lässt sich aus der Tatsache des mathematischen Erkennens nachweisen, dass wir alle Intelligenzen in einer durchsichtigen Einheit schauen. Aber diese Anschauung selbst erscheint als eisiges totes Schema aller möglichen Formen, so wie diese Intelligenzen als schattenhafte blosse Möglichkeiten. Es ist nicht jedem Auge gegeben, in diesen Regionen, die dem Leben so ferne zu stehen scheinen und doch notwendig Formen des höchsten unbegrenzbaren Lebens sind, intensives Leuchten lebendig verwobener geistiger Innerlichkeiten zu sehen. Aber in dieser Intensität und Innigkeit des Schauens allein wird die im gemeinen Bewusstsein schattenhaft öde und leer erscheinende Denkfunktion als lebendig leuchtendes und in sich selbst unendlich Reiches erfasst. Es wird das Denken nicht bloss in kritischer Selbstbesinnung als ureigene Form der geistigen Individualität erkannt, sondern in der Anschauung der höheren gemeinsamen Funktion, im äonischen, überindividuellen Schauen auch das Geheimnis der Allgemeingültigkeit dieser Form begriffen. Das schattenhafte, unlebendige geometrische Schauen wird lichte Wirklichkeit der Idee, die als solche nicht bloss schemenhaftes Erkennen, sondern das Leben jener alldurchleuchtenden Liebe ist, die in der Verschmelzung lebendiger Geisteswelten das Geheimnis dieser Einheit und Notwendigkeit des Vernunftlichtes fasst, jenes Leben der Vernunft, durch welches und in welchem und für welches alles ist.

So erhebt sich denn Erigena auch auf den Flügeln dieser selben Liebe, die allverbindendes Erkennen ist, zur höchsten Einheit, die über allen Gestaltungen des Seins nicht bloss, sondern auch über allen Denkenden schwebt und in deren Ozean alle Bilder und alle Geister versunken sind und alle Gedanken, die noch irgend welche Sonderungen zur Darstellung bringen. Es ist die höchste Liebe und das vollendetste Erkennen so die unermesslichste Fülle der in einer ursprünglichen Einheit innig verbundenen Momente, die eben deswegen in diesem heiligen Abgrund, im Bythos des Valentinius versinken. Gott, als erste Natur, ist über alle Kategorien und Prädikate erhaben, keines von allen und

doch über allen, als gleichmässiges Inbegreifen aller Gegensätze und Unterscheidungen, aller Lebensformen der Geistigkeit, in denen er ausgegossen ist und die er eben als höchste innigste Einheit, als höchste Güte in sich verwebt. Es ist so der höchste Sinn von allem, und doch nichts von allem — das Nichtseiende, wie es auch Basilides fasst, das Überseiende, oder das Überwesen, die Hyperousia. Die Ousia, die Wesenheit, ist schon die erste Offenbarung, die erste Theophanie für uns, das Übergehen also der göttlichen, ungeteilten Einheit in die geistigen Individualitäten, die aus diesem Nichtsein der Gottheit hervorgehen, nicht im Sinne der Schöpfung der Kirchen, die einen groben Widerspruch, die blinde Unvernunft, die Verleugnung des Erkennens und Selbsterkennens, die Verleugnung des wahrhaften Lichtes fordern, welches jedem Menschen gegeben ist, der in diese Welt tritt, und welches Licht bei Gott ist, und Gott ist als das lebendige Vernunftlicht. (Joh. 1. Kap.) „Auf Grund des bereits Erörterten wird darum gesagt, dass die göttliche Güte nicht sei, und überhaupt nichts sei, gleichwohl aber wird ihr das Sein in allem zugesprochen, weil sie die Wesenheit und Bestandheit des ganzen Alls ist, und Gattung zugleich und Art und Eigenschaft und Grössenbestimmung und das Band von allem und die Lage und Haltung und Raum und Zeit und Leiden und überhaupt alles ist, was in jeder Kreatur und ihrer Umgebung irgendwie gedacht werden mag." (Ebend. I. 3. Buch, Kap. 19, S. 334.) Die Wesenheit, die diesen Inbegriff noch in der Form der unaufgeschlossenen Einheit darstellt, ist dasselbe wie der Nous oder die erste Sohnschaft des Basilides. Die zweite Form, die Erigena als Weisheit bezeichnet, ist das „unendliche Musterbild aller Formen, die im Herabsteigen in verschiedenen Formen sichtbarer und unsichtbarer Wesen sich auf ihre eigene Urgestalt bezieht". (Ebend. S. 334.) Es ist das der Logos als Inbegriff der Geister, als Weinstock, dessen Reben wir sind, und als überpersönliche Einheit zugleich der Vernunftanschauung und ihrer Gesetze, die als solche überpersönliche Ordnung für alle Intelligenz und als Inbegriff aller Urformen, aller möglichen Formen der Dinge, der Sinneserscheinungen sich bietet. In der dritten Erscheinung der Gottheit, im Geiste endlich tritt die zerteilende, unterscheidende Macht hervor,

das sich sondernde göttliche Leben. Auch hier stimmt die Anschauung mit der dritten Äonenreihe des Valentinus, die an den Anthropos anknüpft und an deren Höhepunkt der Paraklet als Äon steht. Was im Vater und Sohne als Einheit begründet ist, lehrt Erigena, erscheint im Geiste, in seiner Sonderung. Mit dieser Sonderung treten wir in das Reich dessen, was Erigena als zweite Natur, als die Region der uranfänglichen Ursachen bezeichnet und der himmlischen Wesenheiten. Diese himmlischen Wesenheiten sind einerseits ein fortgesetztes Selbsterkennen Gottes, der sich in den höchsten Formen eben nur als die unerschlossene Einheit oder als das ungeteilte System der Gedankenformen und der Wesen erfasste. Andererseits sind wieder diese himmlischen Wesenheiten selbst nichts als das Erkennen Gottes. „Denn man darf nicht glauben, dass die himmlischen Wesenheiten, welche niemals den Stand der ewigen Seligkeit verlassen haben, in der ganzen Schöpfung etwas anderes, als nur Gott selber erkennen, sintemal sie in Gott und in den uranfänglichen Ursachen über jeden Sinn und Gedanken hinaus alles erschauen, ohne dass sie irgendwelcher Werke der Natur zur Erkenntnis der Wahrheit bedürfen, da sie nur allein die unaussprechliche Gnade des ewigen Lichts geniessen. Um die menschliche Natur zu dieser Schauung zurückzuführen, stieg das fleischgewordene Wort Gottes herab.“ (I. 3. 20, Kap. S. 337.) Es ist die sich selbst in ihrer individualisierten Sonderung, in ihrem Strahlenreichtum sich selbst anschauende lebendige Vernunft.

Diese Sonderung in Individualitäten ist ohnehin ein Herabsteigen aus der Ureinheit, wo alles besondere Denken so wie alle Denkenden im lebendigen Gedanken, im Logos, wo alle Menschen im Menschen als Gottesbegriff, im Gedanken des Gottmenschen (des Anthropos der valentinischen Gnosis) verschmolzen sind, sowie alle Sonderung der Individualität in der Verklärung der allverbindenden Liebe sich auflöst, die unteilbares Vernunftlicht ist. Wo aber diese Sonderung so weit vorgeschritten ist, dass dem Wissen von der Selbstheit sich nicht mehr das Wissen und Schauen der alle Individualitäten umfassenden, überindividuellen Lebenseinheit verbindet, wo also die Selbstheiten auseinanderfallen für ihr Bewusstsein, dort ist der Abfall von dem Urquell, der Ureinheit, der grosse Sündenfall eingetreten. Skotus betont daher,

dass mit dem Sündenfall der Eine göttliche Mensch in die Vielheit der Individuen zerfallen sei. Es hat das die Bedeutung des Herabsteigens in tiefere Funktionskreise, die unter dem Pleroma liegen. Das Paradies hat für Erigena die Bedeutung des Pleroma, der Region, in welcher die göttliche Einheit in Kraft ist. „Hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre in ihm auch nicht der Erdenkreis vom Paradiese getrennt worden, sondern die ganze Erdennatur wäre in ihm das Paradies, das heisst als geistige Erde ihm zugänglich." — Wir erkennen hier wieder die Lichterde der Manichäer, welche die tiefste Region des Lichtreiches bildet. — „Himmel und Erde wären in ihm nicht gesondert, sondern er wäre ganz himmlisch, und es würde nichts Irdisches, Schweres, Körperliches an ihm sichtbar sein. Er wäre von seinem Schöpfer in zahllosen Einzelheiten hingestellt worden, wie es bei den Engeln der Fall ist. Sinnliche und gedankenhafte Natur fielen bei ihm nicht auseinander, sondern er wäre ganz Gedanke." (II. Kap. 9, S. 134 f.)

Hier wird das Missverständnis derjenigen ganz klar, die (wie Kant) den Neuplatonikern und den Gnostikern überhaupt den Vorwurf machen, dass sie Gedankenformen mit Phantasien vermengen und Produkte ihrer Einbildungskraft ohne irgendwelche Rechtfertigung für die erhabensten Wirklichkeiten ausgeben. Als Wirkliches gilt solchen Kritikern nur das durch die Sinne Wahrnehmbare und der Sinnenschein ist der einzige Beleg für die Existenz. Eine bestimmte Region unserer Erscheinungswelt wird in willkürlicher Weise als die allein existierende angenommen. Es führt hier ganz besonders der Umstand irre, dass der Mensch das Denken in der Regel im praktischen Leben nur als blosses Werkzeug und Mittel gebraucht, um in seinem Licht die Sinnesdinge zu erkennen. Die Phantasie gestaltet in ihrem gemeinen Gebrauche zu dem Zwecke Phantome, um dort, wo der Sinnesschein — ausser unserer sinnlichen Existenz gegebene — sinnliche Gebilde unvollkommen nachbildet, richtigere Nachbildungen zu setzen. Diese Phantome in solchem Gebrauche haben also keinen selbständigen, keinen Existenzwert für den praktischen Menschen, sondern nur die Bedeutung von mehr oder weniger entsprechenden Kopien der äusserlich-sinnlichen Wirklichkeit. Dieser praktische Bezug

beherrscht nun auch die Theoretiker, die Philosophen dermassen, dass sie seine, für die eben erläuterten sinnlichen Lebenszwecke ganz geeigneten, aber nur in dieser praktischen Bedeutung begründeten Bezüge und Wertungen für Grundwahrheiten nehmen und die Frage der richtigen Kopie für praktische Zwecke mit der Frage der Existenz der Erscheinung mit der Grundfrage der Erkenntnis in der heillosesten Weise verwirren. Nun ist aber klar, dass die über den Funktionen des bloss Physischen stehenden, höheren intellektuellen Tätigkeiten, die ungleich feinere, reicher gegliederte, ins Unermessliche gehende Erscheinungsweisen darstellen, an Würde der Existenz hoch über den niederen sinnlichen Formen schweben. Es beanspruchen daher diese Formen auch keinerlei Bedeutung ausser derjenigen, die ihnen als lebendiges Gegebensein der höheren Form zukommt. Es ist sinnlos zu verlangen, dass man die Wirklichkeit oder Existenz dieser höheren, ätherischen, sublimeren, feineren, umfassenderen Formen des Erscheinens durch Vorweisen einer niedrigeren, gröberen, ärmeren, tieferstehenden Form des Sichbetätigens, wie die sinnlich-äusserliche ist, beweise, indem die Existenz jeder beliebigen Erscheinungsform mit ihrer Erscheinung ohne weiteres gegeben ist. Diese Forderung des sogenannten gesunden Menschenverstandes hat daher nur die Bedeutung des eines willkürlichen Leugnens der höheren Tatsache des spezifisch geistigen Erlebens. Die einzige allerdings nur geschichtliche — Begründung dieser groben Tatsachenfälschung — ihr einziger Sinn liegt in der obigen Verwirrung des reflektierten, des Naturerkennens, der Frage nach dem richtigen Abbild innerhalb des Kreises unserer inneren Erlebnisse mit der Frage nach der Existenz dieser fundamental gegebenen Erlebnisse der Innenwelt selbst, die das allein unmittelbar positiv Gegebene sind. In dieser allein kritischen, allein selbstbewussten Art des Schauens, welches Skotus Erigena als das göttliche bezeichnet, ist „Sein und Sehen nicht verschieden". (I. 3, 17. Kap. S. 327.) Das ist der einfache Sinn der Innerlichkeit des Himmelreiches, wie sie schon Christus betont hat. Mit Berufung auf Origenes spricht Skotus vom „Paradiese, welches im dritten Himmel und geistig, das heisst im Menschen selber besteht, sofern er geistiger Natur ist". (II.

4. B. 18. K. S. 129.) Auch hier also fällt beim Pneumatiker, bei dem zum Selbsterkennen seiner Geistigkeit erwachten Menschen das Sehen mit dem Sein zusammen. Das Paradies besteht aus dem Schauen des geistigen Menschen, dessen himmlischer Boden zahllose Intelligenzen sind, die abgestuft in den Stimmungen vom äussersten, realistischen, an das rote Licht mahnenden, bis zum äussersten idealistischen, an das violette Licht erinnernden Pol, jedes eine in sich geschlossene Innenwelt darstellen, in welche als dies Individuelle keine andere fremde Intelligenz eindringen kann. Diese Intelligenzen haben wir mit farbigen Edelsteinen verglichen, die eben in ihrer starren Absonderung den tiefsten Boden jener Geisteswelt darstellen. Aber jeder dieser Edelsteine der Geisteswelt spiegelt all die andern wieder, er irisiert so in den herrlichsten Farbentönen, gegen welche die Skala der Regenbogenfarben arm erscheint.

Denn um wie viel reicher das Innenleben der Intelligenzen ist (von welcher jede eine unbegrenzte Fülle von Bildern und Tönen des Gemütes in einer einheitlichen Grundstimmung, die eben den individuellen Charakter ausmacht, in sich fasst) als das physische Licht, um so reicher ist jene Farbenpracht der Intelligenzen für den Selbsterkennenden, den Schauenden im Geisteslichte. Eine ureigene Bilderwelt in ungleich reicheren Farbentönen der Gemütsstimmungen als die Farben des physischen Lichtes tritt uns also in diesen paradiesischen Schauungen entgegen. Jede dieser Stimmungen nämlich erscheint infolge der unbeschreiblichen Feinheit der Schwingungstöne als ein Dämmern ins Unendliche, als das Aufgehen eines unbeschreiblich Reichen, Lichten, Warmen. So treten uns schon die devachanischen Schauungen in solchem wundersamen Farbenspiel von seligen Gemütstönen entgegen, deren Feinheit und Fülle mit dem Eintritt in das lebendige Schauen des Gedanklichen, des schlechthin Unendlichen nicht schwindet, sondern steigt.

Je höher wir uns in diesen Kreis des Schauens erheben, desto weiter wird auch der Gesichtskreis, der sich in diesen Gefühlsstimmungen des künstlerischen Genius (die wir die devachanischen nennen) schon überall als eine ins Unermessliche gehende bezaubernde Lichtatmosphäre zeigt. In den weihevollen, höchsten

Augenblicken des Lebens geht jedem edleren Menschen dieses Dämmern von devachanischen Bildern mit solchen ins Unendliche gehenden Gemütstönen auf, zu denen sich sonst nur der Prophet, der Dichter, der Künstler erhebt, und diese höhere Weise des Schauens, welche von dem praktischen Stumpfsinn als nichtige Illusion verachtet wird, ist nicht bloss die höhere Wirklichkeit des eigenen Geisteslebens, eine Wahrheit und Wirklichkeit viel höherer Natur als die der Sinnesdinge und Sinnesgenüsse sondern auch das Morgenlicht einer kommenden besseren Welt die das Elend unserer halbtierischen überwindet.

Je höher wir in diesem Äther emporsteigen, desto durchsichtiger werden diese Sphären der Individualitäten. Aus diesem starren Boden erhebt sich immer mehr das von der gemeinsamen Sonne der Geister durchwärmte und durchleuchtete Leben, der Äon, dessen Einzelgestaltungen, geistige Allformen Blüten gleich ihren allerfüllenden Duft in die Unendlichkeit strömen.

Skotus Erigena findet daher, dass Epiphanias, der Ketzerrichter und Feind der Gnostiker, „allzuniedrig denke, wenn er das Paradies an irgend einen irdischen Platz setzt mit irdischen Bäumen und sinnlichen Quellen, was die wahre Vernunft lächerlich findet". (Ebenda.) Wir sehen also, dass unser gnostischer Seher die Phantasie, die ein Kirchenlehrer, einer dieser blinden Führer der Blinden, mit den göttlichen Erscheinungen verwechselt, verächtlich abweist. In solche Phantasmen der bedenklichsten Sorte hat das Kirchenwesen überhaupt die gnostischen Schauungen der Evangelien travestiert. Und diese Leute, die wirklich mit Phantasmagorien niederer und widersittlicher Natur, wie z. B. mit ihrem Rachegott, mit dessen Himmel nicht minder wie dessen Hölle die Volksseele vergiften, nehmen sich heraus, angesichts der von ihnen nicht verstandenen gnostischen Lehren von Phantasien und Ammenmärchen zu reden.

In der paradiesischen Innenanschauung, die das Göttliche mit dem Menschlichen verwebt, unterscheidet Skotus Erigena zwei polare Gegensätze, die er als Adam und Eva, als das Gesetz also der Äonenehe, der Syzygia (ganz im Sinne des Valentinus) deutet. „In der menschlichen Natur bedeutet nämlich der Mann den Geist, der bei den Griechen Nous heisst, das Weib aber die Sinnlich-

keit, die weiblichen Geschlechts mit Aisthesis bezeichnet wird, und in der mystischen Ehe beider ist die künftige Vereinigung Christi und der Kirche vorgebildet." (Ebenda S. 129.) Es zeigen sich in der umfassenden überkomischen Perspektive der geometrischen Anschauung die endlichen Begrenzungen, die jedoch im Ozean der unendlichen Variabilität hervorschimmern, als diejenige Seite, welche der Sinnlichkeit und Endlichkeit entspricht. Da jedoch in diesem Ozean des Unbegrenzbaren der Mittelpunkt überall ist und die Peripherie überall, so erscheint diese allseitig auf die endlichen Momente sich konzentrierende Tätigkeit der Aufmerksamkeit in allen diesen Varianten gleich zentral und infolgedessen erscheinen alle diese Varianten überall bei allen Gestalten in denselben indifferenten Mittelpunkt des geistigen Schauens projiziert. Diese Erscheinung, die in der geometrischen Anschauung in der Weise zur Geltung kommt, dass hinter jeder Bestimmung die unbegrenzbare Fülle der Varianten hervorschimmert (als Möglichkeit unbegrenzbarer Teilbarkeit), nenne ich Projektion in Eins. Das Denken offenbart so das Geheimnis der Dinge: die höhere Sphäre offenbart das „Wesen" und Geheimnis der niedrigeren. In der höheren Sphäre erst erscheint die niedrigere im Lichte des Gesetzes, im Lichte der Ewigkeit, „für alle Fälle", das heisst für alle Zeiten und alle Räume bestimmt. Alle mögliche Veränderung ist hier gleichzeitig angeschaut, verewigt in diesen kristallhellen durchsichtigen Sphären, die das Gewand der Herrlichkeit des himmlischen Königssohnes bilden. Das Gewesene wie das Werdende ist im Wesen allein (das heisst in der allinbegreifenden Variabilität des Gedankens, der gesetzlich, das heisst für alle Fälle urteilt) lebendige Gegenwart der Ewigkeit, das in unbeschreiblicher, heiliger Majestät strahlende Antlitz der göttlichen Natur, die das Wesen des Menschen und die Offenbarung des Geheimnisses der vollen Wahrheit aller Wesen ist. Denn dass die Gestaltungen der endlichen Sphäre als dies Abgerissene erscheinen, widerspricht nicht bloss der Natur des Gedankens, sondern auch ihrer eigenen Natur. Sie haben Wirklichkeit nicht als dies Endliche, Abgerissene, sondern nur in tätiger Verknüpfung und Verkettung mit anderen, durch welche sie in der Wechselwirkung verursacht und bestimmt werden. Nicht sie in ihrer Endlichkeit,

sondern der Gedanke allein ist das Wahrhafte, der Gedanke, der die eigentümliche Lebensform des Menschen ist. Darum sagt Skotus Erigena: „nicht bloss jede Gattung von Tieren, sondern alles Geschaffene überhaupt sei im Menschen gemacht". (II. 4. Buch, 8. Kap. S. s. 2.) An die Weise unserer Art der Demonstration streift nun die Weise, in der Erigena dies zu beweisen sucht. Er weist ebendaselbst darauf hin, „dass geometrische Figuren nicht in ihnen selber natürlicherweise bestehen, sondern in den Gründen eben der Wissenschaft, deren Figuren sie sind. Ein Dreieck z. B., welches im körperlichen Sinne irgendwo wahrgenommen wird, ist in der Tat eine Art vom sinnlichen Bilde desjenigen Dreiecks, welches in unserm Geiste ist. Er wird also das Dreieck selbst verstehen, welches im geschulten Geiste Bestand hat und wird mit richtigem Urteil erwägen, was das Vorzüglichere ist, die Figur des Dreiecks oder dieses selber, das die Figur abbildet. Er wird dann finden, wenn ich nicht irre, dass jene Figur zwar wirklich eine Figur, aber ein falsches Dreieck, jenes Dreieck aber, welches künstlich besteht, die Ursache jener Figur und das wahre Dreieck ist. Und ich meine nicht ein eingebildetes Dreieck, welches aus dem Geiste durch das Gedächtnis in die Sinne und durch die Sinne in die sichtbaren Figuren herabsteigt, auch nicht jenes, welches wiederum aus der sichtbaren Figur durch den leiblichen Sinn sich dem Gedächtnis einbildet, sondern ich verstehe jenes Dreieck selbst, welches in der Wissenschaft gleichförmig Bestand hat . . . wo in einem und demselben Begriffe des geometrischen Geistes alle genannten Stücke (Seiten, Winkel, Punkte) eins sind und das Ganze ebenso in den einzelnen Stücken, wie diese im Ganzen verstanden werden und im Verständnis selber gereinigt sind. Ist er doch von allem, was er versteht, der wesenhafte Grund, woraus sich die Formen der geometrischen Körper besondern. Was ich aber vom Dreieck sage, gilt ebenso von allen anderen Figuren mit Winkeln, seien sie schräg oder in ebenen Figuren ebenso wie in körperlichen, sintemal dies Alles unter dem gleichen Gesichtspunkt in den Begriffen eines kundigen und geschulten Geistes Bestand hat."

So ist das logische Wesen, der Mensch, nicht bloss ein Sonder wesen neben den anderen Sinnenwesen und Dingen, sondern der

Sinn der Erde. Und die Vernunft nicht irgend eine organische Form, sondern die Form aller Formen. Der Mensch ist Mensch nur dadurch, dass er alles Mögliche in sich fasst, in sich schaut, die allinbegreifende Gattung über allen Gattungen von Formengestaltungen der Natur ist, dass in ihm alle Natur und Kreatur, dass wie Skotus Erigena sagt „alles Geschaffene überhaupt im Menschen gemacht ist."

So wie aber das Bild zum Moment des Gedankens, wird das Überbildliche, der individuelle Geist zum Moment der Lebenseinheit aller, zum Moment des göttlichen Lebens, in dessen Paradies sich erst sein Selbsterkennen, seine Freiheit von allem Äusserlichen, seine Seligkeit vollendet.

Wenn aber, wie überhaupt nicht anders zu begreifen, auch Skotus Erigena im Geiste der allgemeinen Gnosis das Schauen des Menschen, sofern er das Göttliche erfasst, als Sichselbstschauen der Gottheit begreift, so wird der Satz dieses Sehers verständlich, dass das Wort Gottes, der Logos, „durch Gattungen und Arten in sich selber ins Unendliche vervielfältigt ist, ohne die Einfachheit seiner Natur zu verlassen und eine Unendlichkeit seiner Vervielfältigung in sich selber zurückrufend." (I. 3. B. 17. K. S. 328f.) Für den Gnostiker hat die Gottheit ebenso wie der Menschengeist aufgehört eine abergläubische Vorstellung, ein Gegenstand blossen Glaubens überhaupt zu sein. Es handelt sich in der Gnosis und in ihr allein nicht mehr um Phantasien und willkürliche Verknüpfung von sachlich Unvereinbarem, wie sie die Märchen des Kirchenglaubens nicht bloss, sondern auch die Märchen eines positivistisch sein wollenden Materialismus repräsentieren. Die Gnosis ist in allen ihren Grundlehren klares, durchsichtiges Schauen der Lebenserscheinungen der Vernunft, und im Lichte dieses Höchsten, mit dem wir Eins sind, bei aller Individualisierung der Geister auch das ungetrübte Schauen und sachliche Begreifen des Lebens tieferer Funktionsweisen. Die Verwirrung der höheren Funktionen des Bewusstseins mit der sinnlichen Erscheinungssphäre tritt im gemeinen Bewusstsein daher unvermeidlich ein, weil dieses Bewusstsein die intellektuelle Tätigkeit, welche sie auf das Sinnliche anwenden muss, selbst nicht klar sieht, sich nicht lebendig in seiner Eigentümlichkeit zum Bewusstsein gebracht hat

und so auch nicht in seinen Eigentümlichkeiten und Erscheinungsweisen von der sinnlichen Erscheinungssphäre unterscheiden kann. Nicht dadurch ist daher Christus im Sinne der Gnosis des Skotus Erigena Erlöser, dass er, wie die Kirchen in ihrem unsittlichen Aberglauben verkünden, einer vergeltungslüsternen, blutdürstenden, himmlischen Gewalt als brauchbares Sühneopfer dient, sondern dadurch, dass er dem im Sinnlichen versunkenen, umdunkelten Menschengeiste, „die Augen des Geistes" zu diesem seinem himmlischen Lichte „öffnet", zur Selbsterkenntnis des Vernunftlichtes.

Die Kosmogenie erscheint daher Skotus Erigena ganz im Sinne der antiken Gnosis als ein Herabsteigen, eine stufenweise Hemmung dieses höchsten Urlichts, die man gemeinhin als Emanation, als Ausfliessen zu bezeichnen pflegt. Das höchste Licht und das Überseiende erscheinen bei ihm wieder als die Finsternis und das Nichtsein, aus welchem die tieferen Sphären geschaffen wurden. Diese Schöpfung, sofern sie aber die Kreise der Einheit, die sich als dies Unendliche schaut, überschreitet, in das eigentlich Endliche übergeht, ist zugleich der Abfall der himmlischen Geister, die im Schosse der Gottheit ruhten. Diese Geister werden so zu Mächten der Finsternis, wie die antike Gnosis dies ausdrückt, zu Archonten, zu organisierenden Universalfunktionen dieser tieferen Äonen. Es ist ein eigentümlicher Prozess der Umgestaltung dieser Kräfte oder Schwingungsformen, ein Kreislauf absteigenden und aufsteigenden Lebens. Das Geheimnis des Schöpfungsprozesses wird aber von Skotus Erigena mit dem intellektuellen Prozess, der im Selbsterkennen in der Analyse dieser höchsten Formen vorliegt, gewissermassen indentifiziert. Im Urlicht der höchsten Region sind alle Formen der Erscheinung, die sich in tieferstehenden Regionen sondern, in ununterschiedener Einheit, in Dunkelheit verborgen. Es muss dies so sein, da jede höhere Dimension alle unteren als ihre unteren Begrenzungen an sich hat. „Nicht Gott allein, sondern auch die Gründe aller Dinge pflegen, nach dem Zeugnis des heiligen Dionysius, wegen ihrer unbegreiflichen Unendlichkeit mit dem Worte Finsternis bezeichnet zu werden. Dagegen verdient der Hervorgang Gottes durch Vermittlung der ewigen Gründe in sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen, das heisst die Reihe seiner Gotterscheinungen mit dem Namen Klarheit bezeichnet zu wer-

den, da sich in ihnen der über jeden Gedanken Hinausliegende gewissennassen denken lässt. Sagt also Gott „Es werde Licht", so heisst dies so viel als: die uranfänglichen Ursachen sollen aus den unbegreiflichen Verborgenheiten ihrer Natur in begreifliche Formen und Gestalten heraustreten, welche dem Denken des Betrachtens deutlich sind." (I. 3. B. 25. K. S. 350.) Der Menschengeist ist nämlich selbst jenes Hindurchwandeln durch alle diese Schichten oder Äonen, vom Urlicht bis zum Sinnlichen, welches als „Materie" bezeichnet wird. Der Menschengeist ist selbst jener Schöpfungsakt, der in der lebendigen Verkettung der Momente und Stufen seiner Innenwelt das Geheimnis aller Geheimnisse, das Werden der Welten schaut; er ist selbst die Jakobsleiter, auf der die Genien der Urkräfte auf und nieder steigen. Es kann in allen Höhen und Tiefen nichts vorgehen, dessen Bild und Form er nicht als Weise der eigenen Tätigkeit schaute. Der Menschengeist kann daher, ohne Märchen zu erdichten, von dem Geschicke der Welten erzählen, denn das Höchste, in welchem sich alle Bilder und Gestalten im Schleier der eigenen überschwänglichen Fülle verbergen, ist er, und die Tiefe, in welcher die Paradiese des Lichts in Trümmern zerstäuben, ist er. Alles, was da war und sein wird, kann nur ein Wechselspiel seiner gegensätzlichen Formen, ein Auf- und Absteigen derselben sein, da ausser ihnen nichts sein oder sich ereignen kann. Diese polare Funktion, dieser lebendige Bezug ist aber die Eigentümlichkeit jeder Dimensionsschauung, und indem wir diese so in ihrer Lebenswirklichkeit und Wirksamkeit schauen, schauen wir sie zugleich als die Verkettung dieses Auf- und Absteigens, dieser Evolution und Involution. Als Ewigkeitsgestalten müssen sie zugleich als der Prozess dieser ewigen Entwicklung erfasst werden, der als dasselbe Gesetz so durch alle Höhen und Tiefen hindurchleuchtet und alle verbindet. Es ist Torheit, das Geheimnis der Ewigkeit und ihrer Äonen in etwas wesentlich anderem zu suchen, denn in dem, was als das Alltäglichste, Primitivste in jedem einfachsten Erlebnis schon der sinnlichen Welt sich darstellt und zu meinen, dass in der Ewigkeit sich etwas ganz anderes darstelle und ereigne, als was uns in der Grundform jeder einfachen mechanischen Welle schon gegeben ist. Beobachte wie dein Herz

und dein Puls schlägt, wie du dich abends niederlegst und morgens aufstehst, betrachte den Kreislauf des Tages und des Jahres und du hast das Geheimnis der Ewigkeit vor dir, das du dir nur in deine höheren Erlebnisse umzusetzen brauchst. Die höchsten Formen gelten daher bei Skotus Erigena im Sinne des Dionysius Areop. als uranfängliche Ursachen. Wie andere Gnostiker vor ihm, sieht Skotus Erigena in der Wiederkehr, in der Apokatastasis, die mit der Auferstehung zusammenfällt, die sinnliche Natur in den Urgründen, dem Universalleben sich auflösen. „Nicht bloss die sinnlichen, sondern auch die geistigen Kreaturen werden ... in ihre Ursachen übergehen, das heisst in die reinste Erkenntnis ihrer Ursachen, wodurch sie in der Beziehung mit ihnen vereinigt werden, wonach das rein Begreifende und das rein Begriffene Eins werden." (II. 5. Buch, Kap. 3 f. S. 366.) Wir sehen auch hier klar, dass es sich um einen Erkenntnisprozess handelt, um denselben, den wir als Aufsteigen der geistigen Individualität in den Äonen des Pleroma schon erläutert haben. Die überindividuellen Urgründe, in welchen die Individuen vereinigt werden in der steigenden Erkenntnis, sind die Äonen, die, je höher sie aufsteigen, desto mehr im Überindividuellen sich verklären. „Was im Haupte der ganzen menschlichen Natur, nämlich im Herrn Jesus Christus selbst schon vollbracht ist, wird in der ganzen Natur vollbracht werden. Es wird der Körper zugleich mit der Seele in Geist, der Geist aber in Gott verwandelt." (Ebenda.) Wir sehen wieder die gnostische Dreiteilung des Menschenwesens, wobei unter Körper nicht bloss der Leib, sondern vornehmlich die niedrigsten, organisatorischen Funktionen und Triebe verstanden werden, das was die Inder als das Kama-artige bezeichnen. In den höheren Äonen hat sich nur das Selbsterkennen vollendet und ist die Dieselbigkeit des Begreifenden und des Begriffenen klar geworden.

Gott ist nicht das sonderbare Rachegespenst der Kirchen, sondern die Erkenntnis, die Gnosis selbst und eben in seiner höchsten Erscheinungsweise dies und nur dies. „In der Weisheit des Vaters ist nämlich die Erkenntnis der Heiligen gerade ihre Schöpfung. Denn das Denken ist bei Gott eben die Wesenheit derselben, sintemal bei Gott vor dem Werden dessen, was er tut,

das Erkennen eins und dasselbe ist mit dem Machen dessen, was er erkennt. Denn Erkennen und Tun sind bei Gott ein und dasselbe; erkennend ist er tätig und in Tätigkeit erkennt er." (I. 2. B. 20. K. S. 163.) Die „Heiligen" sind die Genien die individualisierten Funktionen, die individuellen Momente oder Strahlen des überindividuellen Lichts. Sie selbst sind nur dieser Denkakt, der in ihnen zur Erscheinung kommt, nichts Lichtscheues, Gespenstisches hinter demselben. Ihr ganzes Geheimnis entschleiert sich im Selbsterkennen des Gedankenakts, der sie sind, aber in ihnen auch das ganze Geheimnis, die ganze „mystische" Tiefe der Gottheit, die auch nichts ist, als was sie tut und deren Tun Erkennen ist. Die Region, die Schichte oder Ebene, in welche der Geist seine Einheit mit allen Intelligenzen lebendig schaut, ist das fleischgewordene Wort, ist der Äon, ist Christus selbst. Der Mensch Jesus erscheint nur in dem Sinne als der Christus, als seine geistige Individualität sich in der vollendetsten Weise mit der überindividuellen Sphäre, mit dem Äon, mit Christus und durch diesen mit den Sphären des Urlichtes verwebt. Selbst das Hinausgehen über das Erkennen, über die individuelle Bestimmtheit erscheint lichtvoll und gerechtfertigt im Lichte des Vernunfterkennens, bietet sich als höchste Anschauung, sofern in der höchsten Fülle und innigsten Verschmelzung alles Geisteslichtes, welches hiemit das höchste Erkennen als die höchste Liebe ist, alle individualisierten Bestimmtheiten für das individuelle Bewusstsein und dieses selbst in diesem Lichtozean verschwinden. Diese Verneinung wird als höchste Bejahung geschaut. Dies Übergehen in die höchste Einheit, dieser höchste Flug des Geistes, in welchem er sich mit dem Urlicht verwebt, in diesem bleibt, ist der Nous, die Erste Sohnschaft des Basilides, die sich sogleich wieder ins Urlicht erhebt (vergl. L. Band bei „Basilides"). Es ist, wie Skotus Erigena dies übereinstimmend schaut, der „heimliche Busen der väterlichen Natur, woraus der eingeborene Sohn oder das Wort des Vaters geboren ist und immerdar geboren wird und worin dasselbe, wo es immer geboren werde, auch immer bleibt". (L. 2. Buch 20. K. S. 162.)

Wie Basilides die höchste Gottheit als Nichtseiendes fasst und ihr die unbestimmte Möglichkeit als Keim des Alls, als Pan-

spermia gegenüberstellt, so auch hier Skotus Erigena. Er erklärt darüber im Reinen zu sein, „dass nur Gott allein und der Stoff auf keine andere Weise definiert werden können, Gott nämlich als unendlich und gestaltlos, da er von niemand geschaffen, wohl aber die Form von allem ist, der Stoff dagegen als in ähnlicher Weise unendlich und gestaltlos, da er für sich selbst ohne Form, sondern nur formfähig erst von anderswoher geformt und gestaltet werden müsse. Auf der einen Seite nämlich ist die höchste All-Ursache, um der Herrlichkeit aller Formen und Endzwecke willen gestaltlos und unbestimmt. Denn sie ist nicht nur die uranfängliche Form von allem, sondern mehr als Form, weil alle Form übersteigend — sie ist nämlich nicht bloss die Form alles Formbaren, — sondern sie ist zugleich die Formlosigkeit dessen, was wegen der Vortrefflichkeit seiner Natur und der nächsten Ähnlichkeit mit der All-Ursache nicht geformt werden kann." (I. 1. Buch 56. Kap. S. 84f.)

Der gnostischen Höhe der Schauung entspricht bei Skotus E. der gnostische Adel der Gesinnung, der wie auch bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Gregorius von Nyssa in scharfer Weise kontrastiert mit dem entsittlichenden Aberglauben der staatlich patentierten Kirchen, der wie eine moralische Pest das Gemüt des Volkes vergiftet, um die derart durch die Heiligung der teuflischsten Grundsätze unersättlichen Rachedurstes systematisch demoralisierte Menge zu sicheren Opfern staatlich organisierter Raubgenossenschaften zu machen. Skotus Erigena betont, dass alle Übel mehr zur Unterweisung der menschlichen Natur und ihrer Zurückführung zum Schöpfer, als zur Strafe für die Sünde gemacht seien. „Denn auf diese Weise eines geistigen Heilmittels wollte Gott sein Ebenbild zu sich selber wie zu ihm selber zurückrufen, damit dasselbe durch den Überdruss an den veränderlichen Dingen ermüdet und geübt, die Beständigkeit der unveränderlichen und ewigen Dinge zu betrachten verlange und glühend die unveränderlichen Arten des Wahren erstrebe, um in deren unveränderlicher Schönheit zu ruhen. Hieraus folgt, dass für Verderbnisse und Strafen kein anderer Platz gefunden werden kann, ausser den verkehrten und unerlaubten Bewegungen der vernünftigen und geistigen Kreatur." (II. 5. Buch 35. K. S. 320.) Die Hölle ist daher ebenso innerlich wie der Himmel.

Das himmlische Jerusalem wird nämlich durch das Gesicht des Friedens oder Tempel des Friedens erklärt und ist selber „das auf dem Berge der höchsten Betrachtung erbaute Haus des Herrn." — Und dieser Gott hat keinen anderen Ort und keine andere Wirklichkeit als in den Tiefen der Innerlichkeit der Geister, deren ursprüngliche schöpferische Einheit Er ist, in den Menschenseelen und dann in den Genien der Menschen, die man als Himmelsboten, als Engel bezeichnet oder auch in den Äonen als höheren Einheiten derselben. „Denn Gott wohnt nicht anderswo als in der menschlichen und engelischen Natur, denen allein die Betrachtung der Wahrheit geschenkt wird. Und wir dürfen diese beiden Naturen nicht als zwei Häuser nehmen, sondern als ein und dasselbe Haus, welches aus zwei übersinnlichen Stoffen erbaut ist. Auf dieses Haus scheinen sich die Worte des Herrn zu beziehen: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen." — In den Hallen dieses Hauses werden alle Menschen ihre Herbergen besitzen, wenn sie in ihre Ursachen zurückkehren werden, mögen sie nun im Fleische gut oder schlecht gelebt haben. Denn keiner kann seine Schönheit verderben, noch seinen Adel schänden, noch seine Würde vermindern oder vermehren." (II. 5. Buch 36. K. S. 355.)

Nicht die schlechten Folgen bei niedrigen Gesinnungen und Taten leugnet hiermit Skotus Erigena, denn diese werden ja zu denjenigen schweren Leiden führen, die wiederum zur Läuterung führen sollen. Es kann in dieser Reihe der Gerechtigkeit nichts geschenkt werden, denn das eigentliche Übel, die Niedrigkeit der herrschenden Funktion muss überwunden werden zum Heile des Büssenden. Was in jener Stelle zum Ausdruck kommt, ist der Himmelsblick des Sehers, der durch alle Umdunkelungen der in die Bande der Tierheit versunkenen Menschen den Genius, das himmlische Geisteslicht, die verborgene Gottheit, das schlummernde Himmelreich jedes Menschen schaut und liebt als dasjenige, was in seiner verborgenen Himmelherrlichkeit unverdorben und unantastbar und ungeschändet schwebt, mag der Menschen hinieden auch durch öffentlich als solche anerkannte Missetaten, oder auch durch öffentlich als solche anerkannte Ehren und Würden noch so tief geschändet sein.

Es war hier unsere Aufgabe, die tiefen Grundgedanken von Skotus Erigena im Zusammenhang mit den übereinstimmenden Gedankenformen der allgemeinen Gnosis für den modernen Menschen zu beleuchten. Wenig Gewicht legen wir auf das Gerüst der äusseren Einteilung seines „Systems der Natur", auf welches die schulmässige Formenphilosophie, welcher der Schlüssel zum Verständnis des Wesens fehlt, das Hauptgewicht legt, auf jene bekannte Einteilung, die dem Aristoteles nachbildet, die nichtgeschaffene und schaffende Natur, den Logos von der geschaffenen und schaffenden, den demiurgischen Strahlen, ferner von der geschaffenen und nichtschaffenden, der materiellen Natur und schliesslich von der nichtgeschaffenen und nichtschaffenden göttlichen Natur, dem ruhigen Lichte des Bythos, des Nichtseienden unterscheidet. Wenig Gewicht auch auf aristotelisch-philosophische Schlacken (wie z. B. die Zusammensetzung von physischen Substanzen aus gedanklichen Partikeln), die den Sonnenflecken ähnlich diesem leuchtenden Gestirn am Himmel des Geistes anhaften.

DIE KABBALA

DIE KABBALA ALS ZWEIG DER GNOSIS / DAS BUCH DER SCHÖPFUNG ODER SEPHER JEZIRAH / DIE LEHRE VON DER DREIEINIGKEIT / DIE SEPHIROTH ODER ÄONEN / DARSTELLUNGSWEISE DES SOHAR / DAS DOPPELTE ANGESICHT DER GOTTHEIT / DER HIMMELSTAU DER ERKENNTNIS / VERHÄLTNIS DER GROSSEN ANSCHAUUNG GOTTES ZUR KLEINEN / DIE WELT AZILUTH ODER DAS PLEROMA / DER HIMMLISCHE URMENSCH ADAM KADMON / DIE WELT BERIAH ODER DER INNERLICHE HIMMEL / DIE WELT JEZIRAH ODER DAS DEVACHAN / ASIAH, DIE REGION DER ORGANISIERENDEN KRÄFTE / DER OPTIMISMUS DER KABBALA / DER PRAKTISCH KULTURELLE CHARAKTER DES SOHAR / DIE MINIM ALS JÜDISCHE GNOSTIKER / DIE VERBORGENEN WELTEN DES GROSSEN ANTLITZES / DAS GÖTTLICHE ALS INNERLICHES ODER NICHTSEIENDES / DAS REICH DES MESSIAS ODER DAS DRITTE WELTALTER / DER MENSCH DIE GÖTTLICHE URFORM DES ALLS / DIE VERSCHMELZUNG DER GOTTHEIT MIT DEM MENSCHENGEISTE / DIE LEHRE VON DER POLARITÄT ODER DIE SYZYGIEN IM SOHAR / DER GEDANKE ALS URWESEN DER WELT / DAS ALL ALS AUSFLUSS DES GEDANKENLICHTES / JEHOVA, DER GROSSE ARCHON UND DER DEMIURGOS / DER GEGENSATZ VON SOHAR UND TALMUD / DER HIMMLISCHE MENSCH INNERLICHER NATUR / DIE FORMPRINZIPE DER SINNLICHEN ERSCHEINUNGSWELT / DIE FARBENSYMBOLIK DES SOHAR / DIE VERLEUGNUNG DES RACHEGOTTES / DER MENSCH ALS INBEGRIFF DER ÄONEN / DIE PROPAGANDA DER KABBALA / DIE CHASSIDEN UND DIE SOHARISTEN

Eine der schönsten und tiefsten Darstellungen der gnostischen Weltanschauung tritt uns in der jüdischen Geheimlehre, in der Kabbala entgegen. Adolf Franck, einer der berufensten Spezialforscher auf diesem Gebiete, glaubt in seinem Werke: La Kabbale (3. ed. Paris 1892, S. 50) den Ursprung der kabba-

listischen Bücher bis auf das Ende des ersten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung zurückdatieren zu können, zu welcher Zeit Rabbi Akiba und Simon ben Jochai gelebt hatten, welche Lehrer in den Gesprächen des Zohar eine Hauptrolle spielen. Da aber in demselben Buche auch über den Tod dieses Rabbi Simon berichtet wird, so ist er genötigt, die vorliegende Redaktion des Werkes aus einer späteren Zeit zu datieren. Diese Schriften sind in aramäischer Sprache geschrieben. Schon darum und weil der Einfluss des Aristoteles in denselben in keiner Weise zur Geltung kommt, weist Franck die Annahme zurück, dass dieselben erst im 13. oder 14. Jahrhundert, etwa durch Moses von Leon unter der Herrschaft der Araber in Spanien redigiert worden wären, zu einer Zeit, wo die Lehre des Aristoteles den grössten Einfluss ausübte. Auffallend sei jedoch die innige Verwandtschaft mit der Gedankenwelt der gnostischen Schulen, in Inhalt und Sprache. (S. 80.) Er nimmt daher an, dass die letzte Zusammenstellung einer früheren Zeit entstammen müsse und bis ungefähr gegen Ende des 7. Jahrhunderts stattgefunden haben müsste. (S. 96.) Es liegt daher nahe, einen gemeinsamen Ursprung der jüdischen Gnosis, der heidnischen Gnosis oder des Neuplatonismus und der spezifisch christlichen Gnosis anzunehmen, deren erste Quelle dort liegen muss, wo in Palästina zum erstenmal der grosse Lichtgedanke der Gnosis dem Menschengeiste aufleuchtete. Dass Christus, dessen Name in jener Zeit die Welt erfüllte, nicht genannt ist, erklärt sich aus der schweren Kompromittierung dieses Namens durch die sogenannte christliche Kirche, deren unsittlichen Aberglauben die Weisen Israels mit eben solchem Abscheu von sich weisen mussten, wie die Neuplatoniker. Wenn man die Gnosis in spezifisch jüdischen Kreisen verbreiten wollte, musste man daher diesen Namen, der hier nur irreführen und erschrecken konnte, vermeiden. Hatte doch schon ein Konstantin seinen Antisemitismus mit diesem Namen zu begründen gesucht. Es geht aber nicht an, mit Franck den sichtlichen Einfluss des Alexandrinismus und Philos auf die Kabbalisten mit der Begründung zu leugnen, dass das Griechentum als heidnisch in Palästina verketzert gewesen sei. So wenig dieser Umstand Philo den Juden an der innigen Verschmelzung griechischer Weisheit mit

jüdischer Religiosität hindern konnte, so wenig die gewiss philosophisch hochgebildeten Denker der Kabbala, bei denen, wie wir sehen werden, der Einfluss griechischer Gedankenanschauung und Philosophie, welche die Höhe der damaligen Bildung überhaupt repräsentierte, unvermeidlich war. Dass die Kabbalah dem Griechentum sich nicht verschloss, lässt sich übrigens wörtlich beweisen, und Franck selbst erklärt uns (S. 45 seines Werkes), „dass eine Hauptgestalt der kabbalistischen Weltanschauung, der Engel Metathron seinen Namen aus den griechischen Worten: meta thronon ableite, das heisst „den neben dem Throne Stehenden" bedeute".

Das erste dieser Bücher der Kabbala ist das Buch Sepher Jezirah, „Das Buch der Schöpfung". Dieses Buch bewegt sich in einer Buchstaben- und Zahlensymbolik, die an diejenige des Gnostikers Markos erinnert. Die 24 Buchstaben werden als Töne betrachtet, die an der Grenze der intellektuellen und physischen Welt stehen. Es sind dies die in der doppelten Zwölfzahl (die in dem gesetzmässigen Rhythmus des Jahres zur Erscheinung kommen) entfalteten, formbildenden, organisierenden Tätigkeiten, Schwingungen (daher Töne). Auch die Zahl der „Elemente" der elementaren Dimensionsfunktionen gibt zu verschiedenen Zahlengruppierungen Veranlassung. So werden die drei formbildenden leichteren Elemente: Die Luft (das Dreidimensionale, Phantomartige), das Wasser (das Flächenhafte, die physische Kraft), das Feuer (das Lineare, die mechanische Kraft) — als die drei „Mütter" bezeichnet. Den Ausdruck finden wir auch in Goethes Faust. Die sieben Planeten der alten Welt, denen die sieben Tage der Woche entsprechen, geben zur Statuierung der heiligen Siebenzahl Veranlassung. Es sind Versuche einer Darstellung des gesetzmässigen, zahlenmässigen, mathematischen Rhythmus des kosmischen Lebens, ein Drang, der als solcher tief und bedeutsam bleibt, wenn auch hier wegen Mangel an empirischer Forschung im Gebiete der Sinneserscheinungen dieses Streben meist in phantastischem Spielen mit Zahlen und Buchstaben, die ebenso Zahlenwerte hatten, sich in ähnlicher Weise verlieren musste wie bei den Pythagoräern.

Solche Zahlen- und Gedankengruppierungen gewinnen auf

dieser Stufe der gnostischen Entwicklung dort grösseres Interesse, wo sie zu Darbildungen höherer geistiger Tatsachen werden. So erhält die Dreizahl eine solche Bedeutung, wo im Sepher Jezirah der Gedanke, das Denkende und das Gedachte (Sephar, Sipur und Sepher) oder Subjekt, Denkakt und Objekt als dasselbe erscheinen bei Gott, so dass uns auch hier die tiefe Auffassung entgegentritt, dass das höchste Licht, Gott nichts als der lebendige Gedanke selbst ist, der sich selbst anschaut, sich selbst erkennt (Franck, Kabbala S. 107). Gott ist der Akt des vollendetsten Selbsterkennens und so allein das Licht der Welten und der Seelen.

Diese Dreieinigkeit wird hier als Gedanke, Wort und Schrift bezeichnet. Es sind die drei Stufen der Selbstoffenbarung des Pleroma. Der bei sich bleibende, in seinem unnahbaren göttlichen Licht sich verbergende Gedanke ist der Nous; die zweite Gestalt der sich offenbarende Gedanke, der Logos der Griechen. Was aber im Wort noch in der sich offenbarenden Einheit erscheint, das erscheint in der Schrift in vollkommener Veräusserlichung, in der Auseinanderlegung der Momente. Es ist der „Geist", der die Schrift durchweht, deren Gedanken die Individualisierung des geistig Universellen, Göttlichen symbolisieren.

Noch eine grosse Auffassung finden wir schon im Sepher Jezirah. Da Gott die tieferen Formen als seine Offenbarungen aus sich tönt (in seinem schöpferischen „Worte"), so strömen diese Bildungen von ihm aus und Er ist die Substanz ebenso wie die Form seiner Schöpfung. (Vergl. Franck ebenda, S. 117.) In aller Natur und Kreatur offenbart sich dies höchste, dies Urlicht, welches das Denken ist, und nur die Hemmung seiner ursprünglich ungehemmten Tätigkeit ruft den Schein des Alogischen hervor. Diese Offenbarungsreihe tritt uns in zehn Stufen, in zehn Äonen entgegen, die in der Kabbala Sephiroth heissen. Von dieser Offenbarung unterscheidet sich die Gottheit in ihrem höchsten Lichte, als Urquell.

Diese Idee, dass der Gedanke selbst die Substanz aller Erscheinungen, aller Welten ist, welcher im Sepher Jezirah nur berührt, doch in der Ausführung hinter der Symbolik der Buchstaben und Zahlen verhüllt ist, tritt uns in voller Klarheit und in

einer oft entzückenden Himmelstiefe der Ausführung im zweiten, umfangreicheren, im eigentlichen Hauptwerke der Kabbala, im Sohar entgegen.

Vor allem anderen fesselt uns hier die schöne Darstellung der höchsten Form des Geisteslichtes, die uns hier ganz besonders licht und, soweit es der Gegenstand überhaupt zulässt, lebendig, anschaulich, farbenprächtig entgegentritt. Es ist zwar paradox, dies so auszusprechen, doch zutreffend; denn schon hier wird in ganz modernem Geiste das höchste geistige Licht dem weissen schattenlosen Lichte verglichen, das sich aus zahllosen Farbentönen zusammensetzt, die in dessen Lichtfülle versunken sind.

Am Eingang des ersten Kapitels des ersten Buches des Sohar, des „Buches des Geheimnisses", lesen wir von einem mystischen „Gleichgewicht", welches noch nicht eingetreten war, als „das Angesicht noch nicht das Angesicht schaute". „Die Könige der alten Welt starben, und ihre Kronen wurden nicht gefunden, und die Erde wurde verwüstet, bis endlich das Haupt, von mächtiger Sehnsucht erfasst, erschien und die Gewänder der Herrlichkeit übergab. Dieses Gleichgewicht hat seinen Ursprung an dem Orte, der nur in der Verneinung existiert." (Ich entnehme diese Stelle dem nach der Übersetzung von Knorr von Rosenroth hergestellten französischen Texte: Le Zohar, tr. par Henri Chateau, Paris 1895.)

Das „Gleichgewicht", in welchem das Angesicht das Angesicht schaut, ist das verwirklichte Selbsterkennen des Geistes. So lange der Geist sich noch als Endliches, Sinnliches (oder auch als bloss Phantomartiges) schaut, erscheint er sich noch als Moment in dem Wogen der sinnlichen Erscheinungswelt. Er gelangt zum „Gleichgewicht" des sich selbst tragenden, in sich ruhenden, harmonischen Lebens nur im Schauen seiner selbst als unbegrenztes, als universelles oder besser über dem All schwebendes Leben. Der Höhepunkt und die feste Stütze dieses Lebens beruht daher in dem, was dem gemeinen, dem sinnlichen Selbstbewusstsein als blosse Verneinung, als schlechthin Illusorisches, für sich Unlebendiges, Schattenhaftes erscheint, da das Bewusstsein eben bei der grossen Menge zu der lebendigen Anschauung des eigenen höheren Lebens noch nicht gelangt ist. Wir brauchen daher auch die

„Könige", die Herrschergestalten der alten Welt nicht in einer mythischen Vergangenheit zu suchen, wie man gemeinhin tut. Sie sind „Könige", weil sie universelles Leben sind. Sie „starben", weil ihnen die lebendige Anschauung des wahren Lebens fehlte; sie gingen ruhmlos nieder, weil ihnen die Krone der geistigen Hoheit und das „Gewand der Herrlichkeit" (vergl. im 1. Band den Abschnitt Bardesanes) fehlte. Es ist dasselbe, wenn Christus sagt: „Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben." Die Erde war wüst und trostlos für sie trotz ihrer Herrlichkeit, die bloss eine äusserliche, die der Archonten, der Gewaltherrscher der prachtvollen Tiermenschheit war. Diese Könige sind überhaupt das Symbol des Menschen der alten Welt, aus welcher die Gnosis eben herausführen soll zu einer neuen lichteren, edleren Kultur.

„Derart", fährt der Text fort — „traten seine Kräfte ins Gleichgewicht, die noch nicht in die wahrnehmbare Existenz traten. Es ist die Herrlichkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und die in keines Menschen Sinn gekommen." Dieselbe wird als ein „unfassbarer Körper" betrachtet, wobei Körper hier ein Wirkliches, eine Realität höherer Stufe bezeichnet. Für den Schauenden, den Eingeweihten ist lebendige Wirklichkeit, was für den Menschen der alten Welt schlechthin Unfassbares und vor allem Unwirkliches, blosse Verneinung bleibt. — „In demselben stiegen empor, erhoben sich diejenigen, welche nicht sind, diejenigen, die sind, und diejenigen, die sein werden." — Das Sicherheben in die Idealsphären dieses höchsten Erscheinens, welche die wahre Heimat des Menschengeistes sind, ist der Beruf aller Menschen. Die „Nichtseienden" (in das Nirwana, in das Überindividuelle, in die höchsten Äonen Eingegangenen) repräsentieren die erste Stufe; die zweite die zum geistigen Sein oder Leben Erwachten, die von ihrer geistigen Individualität Wissenden, die Eingeweihten. Aber auch diejenigen, die noch nicht zu diesem Leben erwacht sind, werden hier erwachen und sich von diesem Himmelstau, vom wahrhaften Manna einst nähren. Denn vom höchsten Haupte, vom verborgenen fliesst, wie der Text weiter sagt, „ein kristallheller Tau. Sein Auge ist offen und schläft nie, der Anblick seines Innern ist die Anschauung höheren Lichts."

„Von diesem Tau, der von diesem Haupte fliesst (sofern es sich nach aussen kehrt), erheben sich die Toten in der nun kommenden Welt. Darum steht geschrieben: Dein Tau ist ein Tau des Lichtes (Jesaias 26, V. 19). Und durch diesen Tau werden die erhabensten Heiligen genährt. Das ist das Manna, welches den Gerechten bereitet ist in der kommenden Welt. Und das Aussehen dieses Taues ist weiss, ähnlich der Farbe des Kristalls, dessen Anschauung alle Farben in sich vereinigt." (II, IV. Kap. S. 46f.)

Es ist vorerst der Himmelstau der durchsichtigen Allanschauung oder Vernunftanschauung, dessen Farblosigkeit nur aus der inneren Fülle herrührt, die alle Formen und alle Farbentöne in sich birgt.

Dieser Himmelstau ist der lebendige Gedanke, der Geist. Aber das Gedankenlicht ist nicht bloss Leuchten über allen Räumen und Zeiten, es ist in jedem Einzelnen auch ein Hineinleuchten in den Ozean der Geister; es ist äonisches, überindividuelles Licht. Jedes logisch-mathematische Gesetz ist das Gesetz aller Geistigkeit. Aber dem Schattenreich des unlebendigen, von den Fesseln einer toten Notwendigkeit gefesselten Logos entrungen zeigt uns das Leben des Geistes in höherer Form denselben Strahlenkreis ureigener, individualisierter Stimmungen, die mit ihren realistischen und idealistischen Abtönungen der individuellen Neigung den Farbenkreis der himmlischen Sophia bilden, deren Strahlendiadem dieses Geisterreich webt. Die himmlische Weisheit ist so die göttliche Mutter aller Geister, an deren Brüsten alle den Trunk des Lebens schlürfen. Aus ihrer seligen Einheit des Selbsterkennens und des Liebens strömt allen das Leben, das Gemeinsame aus dem Tiefinnersten, also in heiliger Freiheit. Es ist das Nichtseiende für den Menschen der Sinnesanschauung, doch die selige Geistesnahrung des Menschen der kommenden besseren Welt. Es ist dasselbe was Christus sagt, wenn er sich das Brot des Lebens nennt oder auch die Auferstehung der Toten„ der geistig Toten der alten Welt. Es werden im Text die „höheren Heiligen" (les saints superieurs) von den sonstigen Gerechten und Heiligen unterschieden, denen dieses Licht nicht in unmittelbarer lebendiger Anschauung, sondern nur im Bilde gegeben ist.

„Das weisse Licht dieses Hauptes glänzt, nach dreizehn ver-

schiedenen Seiten ausgestaltet. Nach vier Seiten in der einen Abteilung, nach vier Seiten von seinem Angesicht aus und nach vier Seiten im anderen Umkreis und nach einer Seite über dem Haupte, welch letztere Seite man die höhere nennen könnte. Und die Unermesslichkeit des Angesichtes dehnt sich aus in dreihundertsiebzig Myriaden Welten, daher es das unermessliche Angesicht heisst. Und er selbst, der Alte der Alten wird Arich da Anpin genannt, das heisst das unermessliche Angesicht (Makroprosop), das äusserliche Angesicht Zair Anpin dagegen das kleine Angesicht (Mikroprosop). Wenn jedoch das kleinere Angesicht sich zu ihm hinwendet, um Ihn zu schauen, so wird alles, was unterhalb ist, zur (höheren) Ordnung zurückgeführt, und dann wird dieses kleine Angesicht ebenfalls gross, aber nicht für immer, wie das Angesicht des Alten der Tage. Von diesem Haupte strömt ein weisses und leuchtendes Licht aus nach dem kleineren Antlitz, um dessen Haupt zu formen und nach den anderen tieferstehenden Häuptern, deren Zahl unbegrenzt ist. Und alle diese Häupter strahlen dieses weisse Licht zurück nach dem Alten der Tage, wenn sie einst vollzählig sein werden." (Ebenda, V. Kap.)

Dem Eingeweihten der Gnosis werden sich diese mystisch-bildlichen Darstellungen leicht enträtseln. Das „grosse Angesicht" ist die unmittelbare Anschauung des höchsten Geisteslichtes, des Vernunftlichtes mit seinen Äonen. Zwölf von diesen fallen in das „Pleroma". Die höchste letzte Form, die sich unmittelbar über dem Haupte strahlend erhebt, ist der Bythos, insofern er sich über alle Äonen als Verwebung derselben in der Einheit des Pleroma erhebt, als inbegreifende höchste Form aller Formen des Pleroma. Die Zwölfzahl entspricht also den Äonen der „Pistis Sophia". Vier Äonen gruppieren sich um den Bythos, die Ureinheit (achte und elfte Dimension), vier um die linke Seite (die als „unrechte" aber nicht gelten gelassen wird), die Seite der Individualisation (sechste und neunte Dimension); vier um die rechte, zur Einheit zurückleitenden Seite (siebente und zehnte Dimension). Diese Zahlen ebenso wie die Zahl 370, deren Vervielfältigung in Milliarden das Unendliche der Region abbildet, sind Zahlen des Sonnenzyklus. Die zahllosen Welten der grossen Anschauung sind nicht äusserliche, sondern die in der höchsten Einheit verschmolzenen geistigen Innenwelten.

Das „kleine Angesicht" ist die bildliche Darstellung des Göttlichen, die Darstellung des ursprünglich Unermesslichen und Grossen über aller Grösse im Endlichen. Es sind Regionen innerhalb des Pleroma, die aber als Abglanz und Abbild seiner unbeschreiblichen Herrlichkeit erscheinen. In Momenten der höchsten Weihe jedoch, in der Extasis, wenn sich das im Bildlichen befangene Bewusstsein der unmittelbaren Anschauung des Geisteslichtes zuwendet, wird auch das kleine Angesicht zu dem, was es schaut, zum Unermesslichen. Die zahllosen Häupter, die gleichfalls alle Strahlen dieses höchsten Lichtes sind, sind die zahllosen geistigen Individualitäten, insofern sie noch ausser dem Pleroma, dem Überindividuellen stehen, die Seelen, die noch in der bildlichen Anschauung befangen sind. Sie kehren mit der Apokatastasis zurück zum Urlicht, zum Pleroma. Sie geben dem Urlicht das Seinige zurück, indem sie in ihre Heimat, in den Strahlenkreis der höchsten Anschauung zurückkehren. Sie erscheinen sich als unendlich erst in der Anschauung des höchsten Lichtes.

Hier ist der Ort, um auf die allgemeine Einteilung der Äonen der Kabbala einzugehen.

Die höchste Welt, die um das Urlicht, wird als vorbildliche Welt, als die Welt Aziluth, als der göttliche Himmel bezeichnet. Es ist das die Region, die in der griechischen Gnosis Pleroma genannt wird. Hier sind die Urbilder der Schöpfung, der Inbegriff der Wesen, die höchste Weisheit, nicht etwa im Sinne der sinnlichen Wirklichkeit, aber des Inbegriffes aller Möglichkeit des Bildlichen und seiner Formen vorerst und dann des Geistig-Individuellen.

Da hier alle Formen und Bestimmungen im göttlichen Denken, in dessen kristallheller und doch farbenreicher Einheit inbegriffen sind, und nur in dieser Einheit, nicht aber als gesonderte Erscheinungen hervortreten, so ist diese höchste, vollendet innerliche Welt noch ohne alle Kreatur. Wer sich zur Höhe dieses Schauens erhoben hat, sieht sich nicht mehr als Geschöpf, sondern als ewigen Strahl des Urlichts. Diese Anschauung wird zusammengefasst im göttlichen Menschen, in der menschlichen Urgestalt, im Adam Kadmon, in welchem sich der Mensch Eins weiss mit dem schöpferischen Urlicht. Es ist derselbe „göttliche Mensch",

der bei den Manichäern niedersteigt in die Tiefe, in die Reiche der Finsternis, um mit deren Mächten den Kampf aufzunehmen.

Unmittelbar unter dieser Region schaut die Kabbala eine intellektuelle Mittelsphäre, die der innere Himmel, die Region des geistigen Bewusstseins ist, die Welt Beriah. Die höchste dieser Formen, der himmlische König oder die Krone „Kether" verschwimmt noch mit den Formen des Pleroma und erscheint noch als Vermittler des Strahlenglanzes der Welt Aziluth mit dieser zweiten Region. Er hat eine himmlische Seite, die dem Pleroma angehört, und eine andere, die sich der Welt des Intellektes zukehrt, sofern dieser sich noch nicht zu diesem höchsten Selbsterkennen erhoben hat. Doch es ist noch eine Geisteswelt der Innerlichkeit, eine Region oder Funktion, die ins schlechthin Universale geht, welches nichts ausser sich hat, in jeder ihrer Individualgestalten Universalgesetz, Unendliches ist. Es ist die Region der „kristallenen Mauer" des Basilides. Ihre Formen erscheinen polarisch in einer Syzygie, in einem König, der als Kochmah, als Weisheit, und einer Königin, die als Binah, als Verstand bezeichnet wird. Es ist die dem Universellen einerseits, dem Endlichen andererseits zugewendete Seite dieser Welt intellektueller Gestalten, der Welt Beriah, der Welt des innerlichen Himmels, der fünfdimensionalen Welt.

Die nun folgende Welt wird durch den äusseren Himmel mit den Himmelssphären versinnbildlicht und heisst die Welt Jezirah. Es ist der Wohnort der Engel, an deren Spitze der Metathron steht. Es ist nämlich der Thron, über welchem sich die Gestalt des himmlischen Königs, des vergöttlichten Menschen erhebt, eben jene Intellektualwelt der Weisheit und des Verstandes. Die höchste Gestalt dieser Welt führt daher den Namen „der neben dem Thron Stehende". Diese Region ist schon eine Sphäre des Unendlichen, aber des unendlich Bildlichen. Sie lässt im Bilde das über ihr schwebende Unendliche ahnen. Daher führt dieser höchste Sephiroth der Welt Jezirah, der Welt der Genien den Namen Tiphereth, das heisst Schönheit. Denn diese Weise der Darbildung des Unendlichen, Intellektuellen, Ewigen im Bildlichen ist eben das Wesen des Schönen, das Geheimnis, das der Genius in jenen Höhen schaut, die Basilides als die

in unbeschreiblicher Herrlichkeit strahlende Welt des Grossen Archon und welche der Inder als das Rupa Devachan bezeichnet — die vierdimensionale Welt.

Dieses „Himmelreich" ist aber auch zugleich der Ort, wo die Seele, die Psyche, welche, sofern sie der Welt Jezirah angehört, den Namen Ruach führt, ihr gerechtes Urteil, ihren entsprechenden Lohn erfährt. (Der eigentliche Geist, welcher der Intellektualwelt, der Welt Beriah angehört, führt den Namen Neschamah.) Dieser Lohn erscheint in seinem höheren Sinne als Gnade, als Chesed und bedeutet so für die höhere Anschauung das Herabströmen des Geisteslichtes kraft seiner Lichtfülle in Alles, was dasselbe aufzunehmen fähig ist. Es ist kein äusserer Lohn, sondern die eigene Erhebung der Seele, die eben dieser höhere Zustand, dieses Leben des Genius in uns ist. Von einem tieferen Standpunkt erscheint das Verleihen der Seligkeit als eine äusserliche Gabe, die als Ausgleichung für gute Handlungen oder edle Gesinnung empfangen wird. Die höhere Region dieses Himmels führt daher den Namen Chesed, d. h. Gnade, Charis; die tiefere dagegen den Namen Din oder Gerechtigkeit. Das Wissen und Bewusstsein, das sich nur bis zu dieser Höhe der Auffassung einer ausgleichenden Gerechtigkeit oder Vergeltung erhoben hat, ist als solches schon in diese tiefere Region des Himmelreiches verwiesen.

Was nun folgt, ist die Welt der organisierenden Bildungskräfte, der Formkräfte der sinnlich erscheinenden Welt, ihr Grund oder hebräisch Jesod. Dieses Jesod wird in der Kabbala auch ausdrücklich als die geschlechtliche, die zeugende Sphäre gedeutet. Es ist das Reich des Demiurgos, die Astralwelt oder die dreidimensionale Welt, die hier den Namen Asiah trägt. In den tiefen Regionen dieser Welt nehmen die dämonischen Kräfte, die von der Kabbala als „Hülfen" bezeichnet werden, Platz. Das Lebensprinzip dieser Welt ist Nephesch, das tierische Lebensprinzip. Im ganzen jedoch betrachtet die Kabbala diese Welt, der sich die sinnliche, sichtbare angliedert, im Gegensatz zum Manichäismus in optimistischem Lichte. Es dämmert den Weisen des Sohar die beseligende Hoffnung, dass trotz allem harten Kampfe auch über dieses Reich die Macht des Lichtes den Sieg davon tragen werde,

und die Kabbala pflanzt daher ihre Siegeszeichen in diesem Kampfe schon jetzt über diese Region der Archonten und Dämonen auf, indem sie die zwei tieferen Schichten desselben Nezach oder Sieg und Hod oder Glorie nennt und am Schlusse der Äonenreihe das „Reich", hebräisch Malkuth, als die Erfüllung der Bestimmung alles dessen hinstellt, was überhaupt unter dem Pleroma, unter der Welt Aziluth in Erscheinung getreten ist. Es erscheint die Welt der sinnlichen Triebe und Formen, die ganze Welt des Endlich-Bildlichen so für die Kabbalah, wenigstens in letzter, höchster Instanz, nicht als verabscheuenswerte Dunkelheit, als Abgrund, in welchem dämonische Mächte herrschen, als etwas, das schlechthin verneint und aufgehoben werden soll, sondern all dies Sinnliche, Bildliche, Endliche, Umdunkelte, aber auch Farbenprächtige erscheint schliesslich als himmlischer Schmuck, als Siegeszeichen, als Trophäe der Lichtmacht, als in ihrer Herrlichkeit ebenso Überwundenes wie auch Verklärtes. Es ist das ein ganz besonders bedeutsamer Zug der kabbalistischen Weisheit, ein Zug eigentümlicher Lebensfreude und Siegesgewissheit, der dieselbe einerseits dem Hellenismus, andererseits wieder in ganz besonderer Weise dem modernen Bewusstsein nahe bringt. Die Fassung der letzten Sephiroth will nicht mit einem Misston abschliessen. In den Tiefregionen der untersten Welt, ihre dämonischen Mächte überwindend, pflanzt die Kabbala das Siegesbanner der Welt Aziluth, das Siegesbanner des wiederhergestellten, des dritten Reiches auf, des göttlichen Erdenreiches Malkuth, in welchem der himmlische, der vergöttlichte Mensch, den Mani so tragisch unterliegen sah, endlich seinen Triumph feiern soll. Bei allem Schweben in den höchsten Anschauungen durchweht die Kabbala so ein mächtiger Zug nach der Erde, ein Streben nach positiver Überwindung und Verklärung des Sinnlichen im Lichte der siegreichen neuen Weltidee, welche eine neue Erde zu schaffen berufen ist.

Wir können sagen, kein gnostisches System wie dieses atmet in so hohem Grade Siegesgewissheit, Lebenslust, Liebe der Erde, die als Schauplatz des schweren Kampfes, aber auch des höchsten Triumphes des göttlichen Schauens über die Mächte der Finsternis aufgefasst wird, so dass die Schöpfung die Emanation dieses

„traurigen Äons", dieser unserer Tiefenwelt, die glänzendste Rechtfertigung der schöpferischen Urmacht darstellt, der alles entquollen, und die eigentliche Vollendung ihrer Herrlichkeit, die gefehlt hätte, wenn das höchste Licht bloss in den seligen Höhen des Aziluth, in Selbstbetrachtung versunken, verharrt hätte. In der Überwindung seines Gegensatzes bereichert, verklärt und verherrlicht sich so das höchste Geisteslicht, welches schliesslich alles wieder nach seinen Höhen emporzieht, um seine Früchte einzuheimsen, und wo die Äonen alle, wie Mani sagt, immer neue Kränze auf das Haupt des Königs des Lichtes legen.

Es weht überhaupt neben dem Himmelshauche der verklärtesten Theorie ein schöner praktisch kultureller, der Erde zugewendeter messianischer Zug durch diese jüdischen Schriften der heiligen Gnosis, und sind dieselben ganz besonders auch deshalb dem, was wir von den Schriften Manis kennen, an die Seite zu setzen. Während aber bei Mani dieser praktische Zug bei aller erhabenen Zuversicht und allem beseligenden Trost vornehmlich eine Lehre des Kampfes ist, die mit einem genialen strategischen Plan dem Feind in den Rücken zu fallen sucht, ein Plan, der dann seine grossen geschichtlichen Folgen nach sich zieht, so erscheint doch mitten in diesem furchtbarsten Kampf, den die Weltgeschichte kennt, dieser Schauplatz selbst nicht in dem rosigsten Licht. Dem Optimismus für die Zukunft und das vergeistigte kulturelle Jenseits und dem Sieg des himmlischen Lichtreiches verbindet sich bei Mani ein Pessimismus für die Gegenwart, für die Erde, für die Welt der Sinne. Es ist dieser Pessimismus angesichts der geschichtlichen Lage ebenso gerechtfertigt wie praktisch notwendig gewesen. In absehbarer Zeit hatten die Kämpfer des Lichtes keinen äusseren Erfolg, keinerlei Hoffnung der Erde, keinerlei kulturellen Triumph in Aussicht, und es galt heldenmütige Kämpfer zu erziehen, die im vorhinein auf alles das verzichteten, die in den Kampf zogen mit der Gewissheit des äusseren Erliegens; die hier auf Erden nur Verfolgung und Elend und Tod entgegensahen, und in erhabenster Resignation nur die Früchte für sich erwarteten, die ein göttlich bereichtes Inneres, die das himmlische Jerusalem bot. Im Gegensatz hiermit zieht durch die Kabbala ein eigentümliches Gefühl des äusseren Sieges,

welches die Generationen der ferneren Zukunft, das „Kinderland" Nietzsches mit den Kämpfern der Gegenwart aufs innigste verbindet. Es weist dieser Zug auf eine spätere Zeit hin, in welcher eben das grosse strategische Netz, die heimliche Umgarnung des feindlichen Ungeheuers, der halbtierischen Welt, die leider heute noch äusserlich herrscht, bis zu einem gewissen Grade gediehen war und nun einen grossen siegreichen Vorstoss des Lichtprinzipes erwarten liess. Es wird das begreiflich bei der zweifellosen geheimen Solidarität aller Schauenden, die zu allen Zeiten sogleich ins Leben tritt, wenn diese göttlichen Menschen nur überhaupt miteinander in geistige Verbindung treten, mögen sie auch äusserlich die verschiedensten Gewänder tragen, denn es erkennt sich die höhere Art Mensch und scheidet sich von der niedrigeren halbtierischen alsbald ab. So mussten denn die Weisen der Kabbala von den Operationen und Minenarbeiten der sonstigen Lichtkämpfer wissen und dieselben auch nach Kräften gefördert haben. Daher der Hass der Mächtigen gegen das Judentum ebenso wie der Hass der jüdischen Orthodoxen gegen die Ketzer im eigenen Kreise, gegen die Minim, die Gnostiker, die man der heimlichen Anhängerschaft des Jesus von Nazareth anklagte (was eben der Name Min, die Verkürzung von Mamineh Jeschua Nozri beweist).

Es hat sich uns mithin die in Israel vielbestrittene Minimfrage ebenfalls gelöst. Kirchliche Christen konnten die Minim nicht sein, denn das kirchliche Christentum konnte man offen bekennen, und der Jude, der sich ihm zuwendete, konnte verschiedene äussere Vorteile für sich erwarten. Es heimlich im Kreise von Israel zu bekennen, hat nach den ersten christlichen Jahrhunderten keinen Sinn gehabt. Formelle Gnostiker nun gab es in jüdischen Kreisen keine, ausser den Kabbalisten. Es geht sprachlich nicht an, wie man versuchte, das Wort Min auf Mani zurückzuführen, da der zweite Buchstabe eben nicht Aleph ist, sondern Jod. Im Talmud finden sich zwei bezeichnende Stellen für das Thema. Im Chelek im Traktat Sanhedrin werden die Minim und die Epikuräer zusammengestellt als solche, die keinen Teil am ewigen Leben haben. Es lässt sich nun nachweisen, dass es unter den Anhängern der Merkaba (des himmlischen Wagens, auf dem die

Gottheit sich niederlässt in die Menschenwelt) antinomistische Gnostiker gab, ganz ebenso wie unter den formell Christus anhängenden Gnostikern, die für freie Liebe und dergleichen schwärmten uud sie auch ausübten. Von einem Anhänger der Kabbala von Rabbi Ascher, eigentlich Eliseus ben Abuia, berichtet der Talmud, dass er grosse Verwüstungen im Garten Israels angerichtet, die Existenz zweier Urmächte, des Guten und Bösen, des Lichtes und der Finsternis, also ähnliche Lehren wie Mani angenommen und dass er ausserdem ein ausschweifendes Leben geführt habe. Wie weit die letztere Anklage, die gegen den „Ketzer" geschleudert wurde, begründet ist oder auf Übertreibung und Verleumdung beruht, die den heuchelnden Eiferern jeder Orthodoxie doch so geläufig ist, müssen wir füglich dahingestellt sein lassen. Gewiss ist, dass Rabbi Ascher dem Simon ben Jochai, der im Sohar die Hauptrolle spielt, als Genosse zur Seite gesetzt wird. Von einem andern Rabbi ben Zoma wird behauptet, er sei durch die Geheimlehre verrückt geworden. Es ist das wieder eine ebenso gewohnte als natürliche Anklage, die der halb tierisch denkende Mensch gegen Lehren einer höheren Weltanschauung schleudert, die ihm unsinnig erscheinen. Die Verwüstungen aber, die ähnliche Leute wie der Rabbi Ascher im Garten des orthodoxen Israel angerichtet, machen uns gleichzeitig die bekannte Verwünschungsformel begreiflich, welche die Orthodoxen gegen die Minim geschleudert haben.

Noch bezeichnender als obige Talmudstelle (Hagiga 12 a. Franck 43 f.) ist jedoch eine andere, die sich im Schulchan Aruch befindet. Es wird nämlich dort gesagt, „dass man den Dekalog, die zehn Gebote, nicht öffentlich lesen solle wegen der Minim, die sagen, dass dies das einzige Gesetz ist". Es handelt sich also um eine Lehre, die die Schriften Mosis als solche verwirft. Wir wissen, dass eine solche Lehre die allgemeine Gnosis ist, und wir können leicht nachweisen, dass die Kabbalah in allen wesentlichen Grundgedanken und praktischen Lebensgrundsätzen (die unendlich wichtiger sind als die Formalitäten des jüdischen Gesetzes) von der Lehre der alten Welt, den Mosaismus mit inbegriffen, abweicht und mit der allgemeinen Gnosis übereinstimmt. Wir werden zeigen, dass ihr Gott nicht mehr der

alte Rachegott und Donnerer, der alte Naturgott ist. Und wenn die Staatskirchen auch die Formalitäten des Moses nicht bewahrt, seinen Geist haben sie in verstärkter und verschlechterter Auflage bewahrt, was das Wesentliche ist, so wie sie den Geist Christi verleugnet haben, der allein zu dem prinzipiellen Bruch mit dem Geiste der Bücher Mosis führen konnte. Es wird so begreiflich, dass die Anhänger der jüdischen Orthodoxie, diese wesentliche Übereinstimmung der Kabbalisten mit den echten Anhängern des Jesus von Nazareth bemerkend, dieselben in einer Fluchformel als geheime Anhänger desselben zu brandmarken suchten, sie als „Minim" bezeichneten, als heimliche Anhänger dieses Jesus (die kirchlichen Konvertiten traten sehr bald offen aus der jüdischen Gemeinschaft aus), welche Minim so „im Garten Israel Verwüstungen anrichten" konnten. Wir werden diesem Hass der Rabbiner auch in späteren Zeiten begegnen. Mochte es daher anderseits den Kabbalisten genehm erscheinen, den allmählich aufzuklärenden Schafen aus dem Volke Israels zuliebe die Förmlichkeiten des Mosis zu beobachten und seine Werke symbolisch im gnostischen Sinne umzudeuten, gewiss ist, dass diese jüdischen Gnostiker in Übereinstimmung mit den christlichen einen höheren Gott als Jehova, das Tetragrammaton oder das kleine himmlische Angesicht anerkannten, also den jüdischen Orthodoxen ungleich ferner standen als die Anhänger der Kirchen, welche mit diesen Juden denselben Jehova als den höchsten Gott anerkennen. Gewiss ist vorallem, dass der Geist der Kabbala ein anderer als der der alten Welt ist, deren Kronen die Kabbalisten verloren gehen und deren Könige oder Archonten sie ruhmlos versinken sehen vor dem Hauche des höchsten Lebens, vor dem Urbild, das in der Innerlichkeit, im Paradiese des Geistes leuchtet.

Es wurde schon angeführt, dass das „Grosse Antlitz" zahllose Welten in sich berge. „Aber diese Welten, sagt der Text, sind verborgen und geheim, und es kennt sie niemand ausser ihm selbst." (Sohar II, VII. Kap. S. 49.) Es ist diese höchste Einheit in sich selbst nur das überschwängliche Licht der Geister und nichts ausserdem. Nicht ein transzendentes Phantom oder Gebilde der Phantasie, irgend etwas da draussen, sondern eben die vollendetste Innerlichkeit. Man kann das dem gemeinen Miss-

verständnis gegenüber nicht scharf genug betonen. Es ist jeder Versuch, die Schauungen der Gnosis auf etwas Ähnliches wie ein Phantasieren von äusserlich gegenständlichem, dem sinnlichen analogen Sein zurückzuführen, nichts als ein sicheres Kennzeichen, dass derjenige, der diesen Versuch macht, den Gegenstand dieser Anschauung gar nicht kennt. Es liegt hier die grosse Schwierigkeit vor, den Menschen des halbtierischen Selbstbewusstseins, in welchem das Geistesleben noch ganz unlebendig ist, hier überhaupt zum Sehen zu bringen, ihn überhaupt dahin zu bringen, dass er wisse, wovon die Gnosis in jenen höheren Anschauungen überhaupt spricht. Wenn Menschen dieser Stufe also den Gnostiker dahin aufklären wollen, dass er sich im Reiche der blossen Innerlichkeit befindet und ein Nichtseiendes in falscher Weise hypostasiere oder vergegenständliche, so rennen diese Leute einerseits offene Türen ein und tragen Eulen nach Athen. Allerdings muss hier der Gnostiker erwidern: du hast recht, was ich hier schaue, ist das, was du als blosse Innerlichkeit und als Nichtseiendes bezeichnest, und ich bin weit entfernt davon, es für ein Sein in dem Sinne auszugeben und vorauszusetzen, in welchem du meinst, dass ich es täte. Ich mute das auch niemandem zu; denn das hiesse den Inhalt und Gegenstand in eine viel tiefere Region herabsetzen, in jene Region allerdings, in welcher du allein ein Sein anerkennst und erblickst. Es hiesse das die Tatsachen dieses höheren Schauens in gröbster Weise fälschen. Was ich aber von dir und den Deinen fordere, ist etwas ganz anderes. Ich fordere nur, dass ihr für die Tatsache dieses Schauens überhaupt die Augen öffnet. Es ist also dies Schauen des Innerlichen, und, wenn euch gefällig, des Nichtseienden in eurem Sinne, allerdings eine Tatsache eures Lebens, die als solche von euch selbst von jeder anderen Tatsache eures Bewusstseins deutlich unterschieden und eben in diesem Vergleich als das rein Innerliche, als das Nichtseiende bezeichnet wird. Es hilft euch auch gar nicht, wenn ihr sagt, dass es eigentlich gar keine Anschauung ist, sondern ein für euch und euer Schauen Verschwindendes. Auch das mag euch für eure Person zugegeben werden. Ihr erzählt uns ganz richtig, was ihr wahrnehmt. Aber gebt acht, ihr treibt ein tolles kindisches Versteckenspiel mit euch selbst.

Ihr glaubt unsichtbar zu sein wie der Vogel Strauss, der seinen Kopf in den Sand steckt. Ihr erzählt richtig eure geistigen Erlebnisse und glaubt dann, sie absolut leugnen zu können, glaubt, schlechte Metaphysik, das heisst Selbsttäuschung treibend, das Nichts hier gewissermassen als das blosse Verschwinden äusserlicher Realität, also als einen von den Tatsachen eures Bewusstseins unabhängigen Akt der absoluten Verneinung fassen zu können. Merkt ihr nicht, dass ihr da ebenso unkritisch und widersprechend faselt, als wenn ihr das Sein zu einem von der Tatsache des Bewusstseins unabhängigen, nichterscheinenden Akt und nicht vielmehr doch in irgend einer Art als seiendes Erscheinen fasst? Und wenn ihr gar diese Tatsache des höheren Erscheinens für eine freilich unerklärliche (jeder Unsinn ist unerklärlich) Funktion des sinnlich-endlichen Erscheinens haltet, so merkt ihr nicht, dass gerade ihr in sinnloser Weise hypostasiert, Tatsachen in gröbster Weise fälscht, höhere Erscheinungssphären mit niedrigeren in widersprechender Weise verwirrt. Dass also gerade ihr das tut, was ihr uns vorwerft. Dies Erscheinen des Verschwindenden, des Nichtseienden, des rein Innerlichen ist also allerdings, recht besehen, nichts als eine Tatsache eures Lebens und zwar, wie wir euch belehren können, die höchste, die am feinsten wirksame, die am reichsten gegliederte, die nur deswegen euren Blicken entschwindet, weil ihr in dieser Welt eurer Erscheinungen (von einer anderen zu reden ist wüste Kritiklosigkeit) nur für die gröberen, grelleren, ärmeren, roheren Erscheinungsformen Sinn habt und diese höhere Form, die allerdings, wie ihr seht, auch bei euch nachweisbar ist, nicht beobachtet, nicht ins Auge fasst, wegen der uralten, durch Jahrtausende vererbten, durch die Generationen ungezählter Jahrtausende, die der Kultur des Tiermenschen gehören, befestigten Gewohnheit eures Geschlechtes. Wir aber treiben keine müssige Haarspalterei, kein unpraktisches Spiel mit subtilen Gedankenformen, wie ihr meint. Denn diese uralte Gewohnheit, in welcher mit eurer intellektuellen Roheit auch all euer persönliches und soziales Elend wurzelt, überwinden, ist Welterlösung. Es ist der Lichtstrahl eines verfeinerten Intellektes, welcher allein die Erdenparadiese einer höheren Kultur erblühen machen wird. So wie der Intellekt den Men-

schen überhaupt vom Tiere unterscheidet und eine menschliche Kultur überhaupt möglich macht, so kann auch nur eine Verfeinerung und Steigerung dieser intellektuellen Tätigkeiten seine Kultur veredeln und menschenwürdig machen.

Dass die Seher des Sohar ihre eigene Innenwelt eins wussten mit jener höchsten Erscheinungssphäre, mit dem Ain-Soph, dem Urlicht, ist aus der Fortsetzung im selben Kapitel klar. Es werden im plastischen Bilde die zahllosen Welten oder besser Innenwelten in rhythmischen Systemen zahlloser Haare des „grossen Angesichtes", der grossen, das heisst unendlichen Anschauung, abgebildet. Innenwelten aber sind diese höchsten Wirklichkeiten oder Tätigkeiten notwendig schon als Unendliches, denn unendlich und schlechthin innerlich ist eigentlich dasselbe, da ausser dem Unendlichen sich eben nichts befindet. Diese „Haare" sind in Locken geordnet, welche Locken in zahllosen Welten leuchten. Von diesem Alten der Tage wird nun gesagt, dass Er erscheine und nicht erscheine, verborgen sei und nicht verborgen, und er wird das Nichtseiende: Ain (le Non-Existant) genannt, ganz ebenso wie bei Basilides. Dieses höchste Licht selbst, sagt der Sohar, „existiert nicht in der Zahl, nicht in der Gliederung, sondern nur im Urteil des Herzens", im Gefühl der Liebe, als die schlechthinige Einheit. Es ist also kein Sein ausser diesem höchsten Bewusstsein und Erscheinen (vergl. Sohar III, III. Kap. S. 163).

Aber in den Tagen des Messias soll, der Prophezeiung des Jeremias entsprechend, niemand zum andern sagen: Lehre mich diese Weisheit, weil alle ihn (die grosse Anschauung) kennen werden, vom Kleinsten bis zum Grössten" (vergl. Jer. 31, 34). „Denn in dieser Zeit wird der Alte der Tage seinen Geist erwecken, der aus seinem verborgensten Innern kommt. Und wenn dieser Messias geboren ist, werden die Geister der einfachsten Menschen erwachen mit Ihm. . . Und der König Messias wird auf einem Thron mit sieben Stufen sitzen. Die siebente Stufe ist der Geist des Alten der Tage. Es ist der Wille des Heiligsten, den Geist wachzurufen, zu beleben, der in sich alle Geister begreift. Und in den Tagen des Königs Messias wird es nicht nötig sein, dass einer den anderen unterrichte, denn der

Geist, der in ihm (in der grossen Anschauung, im grossen Angesicht) lebt, begreift in sich alle Geister. Alle Dinge sind begriffen im Geiste des Alten der Tage." (II, X. Kap. S. 59f.) Hier ist es klar ausgesprochen, dass diese höchste Gotteserscheinung Überindividuelles, Unreinheit der Geister, Äon ist, welches Überindividuelle im Sinne unserer Dimensionenlehre ganz zutreffend in der siebenten Dimensionsregion geschaut wird. Es wird ein äusserer Unterricht unnötig. Auf blossem Autoritätsglauben beruht das Erkennen, welches bloss von anderen äusserlich übernommen wird. Dieses Urlicht aber, dies göttliche Angesicht, die grosse Anschauung ist selbst nichts äusserliches für die Schauenden, sondern es leuchtet in jedem, selbst dem einfachsten Menschen, wenn einmal das allgemeine Erwachen zur göttlichen Selbsterkenntnis sich vollzogen haben wird. Denn dies göttliche Urlicht ist selbst nichts anderes, als die vollendetste Verschmelzung oder besser, die ursprüngliche Einheit aller Einzelgeister, die es in sich schliesst, ihr eigenes überindividuelles höchstes Leben und Schauen. Es kann sich ihnen daher nicht verbergen, wenn sie zum höchsten eigenen Leben erwacht sind, denn dies eine Leben, das sie alle verwebt, ihr höchstes Erkennen und ihre Verschmelzung oder Liebe ist Es selbst. „Die Erscheinung des Menschen, sagt daher in II, XXV. Kap. S. 88 der Sohar — die Form des Menschen begreift in sich alle Formen, und in ihr sind alle Geheimnisse verborgen, die ausgesprochen oder entworfen worden sind, ehe die Welt geschaffen wurde." Und der Rabbi Simeon sagt: „Wir sind die Urform aller Dinge; wir stellen die drei Säulen der Sephiroth dar." „Die Welt besteht nur durch dies Geheimnis." (II, I. Kap. S. 42f.) Es ist dasselbe, was in Pistis Sophia gesagt wird mit den Worten: „Ihr seid alle diese Archonten und Äonen." Aber die Weisen der Kabbala, die wissen, dass diese Welt nur besteht, weil eben dieser Lichtgedanke Geheimnis ist, scheuen sich, einem allerdings noch höchst unreifen Zeitalter denselben offenbar zu machen, und mahnen die Eingeweihten, denselben geheim zu halten. Es heisst daher an derselben Stelle: „Wenn schon in weltlichen Dingen das Geheimhalten so nötig ist, wie viel mehr in Sachen des höchsten Geheimnisses in den Betrachtungen über den Alten der

Tage! Sachen, welche selbst den erhabensten Engeln (Genien) nicht geoffenbart sind. Ich werde dies Geheimnis daher dem Himmel nicht erzählen, dass er es erfasse, und nicht der Erde, dass sie es erfasse, denn zweifellos sind wir die Grundsäulen des Alls."

Im „Buche der Geheimnisse" wird erzählt, dass „bei diesen Worten des Rabbi Simeon die Erde erschüttert ward und dass auch seine Genossen erbebten". Die Kabbalisten wussten sich als die Hüter des welterschütternden höchsten Geheimnisses, welches berufen ist, eine neue Welt der Kultur zu schaffen.

„In der Liebe liegt das Geheimnis der Einheit. Sie ist es, welche die Einen zu den Andern hinzieht in den höheren und tieferen Regionen. Und sie ist es, die alles zu jener höchsten Region erhebt, wo Alle notwendig Eins sind." Diese Stelle entnehme ich der ersten Abteilung des Sohar in der Übersetzung von Ad. Franck (La Kabbale, 3. ed. I, S. 187).

„Wenn die Seelen in jene Region sich erhoben haben, welche man den Schatz des Lebens nennt, so geniessen sie jenes hohe Licht, dessen Quelle im höchsten Himmel sich befindet, und der Glanz, der von demselben ausgeht, ist so gross, dass die Seelen denselben nicht ertragen können, wenn sie nicht selbst mit einem Lichtmantel bekleidet wären. Nur dank dieses Lichtmantels können sie bestehen angesichts dieser strahlenden Lichtquelle, . . . Moses selbst konnte sich derselben erst annähern, als er sich seiner irdischen Hülle entledigt hatte. In einer der geheimnisvollsten und höchsten Regionen des Himmels befindet sich ein Palast, welcher den Namen „Palast der Liebe" trägt. Hier eröffnen sich die tiefsten Geheimnisse. Hier sind die vielgeliebten Seelen des himmlischen Königs versammelt. Hier wohnt der Heilige mit den heiligen Seelen und vereinigt sich mit ihnen durch Küsse der Liebe." (Franck, La Kabbale, S. 188.) In dieser Vereinigung, welche die Geister dem Gotte verschmelzen, werden sie selbst zu Sephiroths, zu Äonen, zu jenem überindividuellen Leuchten, dessen Geheimnis die Liebe ist. Sie bestehen aber in dieser Vereinigung, mit der sie in den höchsten Himmel, in das Pleroma eingehen, als Individualitäten kraft jenes Gewandes der Herrlichkeit, welches ihr eigenes, universelles oder überkosmisches

Leben und Wesen ist. Sie sind selbst ureigenes Leuchten der Unendlichkeit, Inbegriff der seligen Fülle alles „Möglichen", lebendiger Gedanke.

„Der Alte der Tage, dessen Namen geheiligt sei, existiert in drei Häuptern (Anschauungen), die nur ein einziges bilden. Es ist dieses Haupt das erhabenste unter allen erhabenen Dingen. Und da der Alte der Tage (dessen Namen gesegnet sei) sich in der Dreizahl darstellt, so sind auch alle die anderen Lichter, die uns mit ihren Strahlen erhellen, in gleicher Weise in der Dreizahl begriffen." (Franck a. a. O. S. 141.) Den Sinn dieser Dreizahl haben wir im „Grundriss des Systemes" in der Dreiteilung des Pleroma erläutert. Dieses ist die Ureinheit aller Geistesfunktionen — die Vernunft und die Liebe selbst. Das Pleroma aber ist in sich Entwicklungsprozess, und es tritt hier die sich individualisierende Ureinheit in Gegensatz zur vollendeten, in deren heiligen „Abgrund", dem „Bythos" die Individualitäten versinken. Die Mittlergestalt stellt so den Prozess der Entwicklung selbst, den „Weg" dar, der zum Urlicht, zum „Vater" führt.

„Alles, was existiert, alles, was durch den Alten der Tage geformt ist, kann nur bestehen durch ein Männliches und ein Weibliches." Das Männliche wird als Weisheit und das Weibliche als Intelligenz bezeichnet. Es ist die Lehre von den Syzygien des Valentinus, den Äonenehen, der Polarität als dem allgemeinen Gesetz aller Erscheinungsformen. Aus den beiden geht der älteste Sohn Gottes, die Erkenntnis, die Gnosis, hervor.

Diese polaren Gegensätze sind jedoch ursprünglich verwoben, verschmolzen in einer höheren Einheit, welche der Mensch als Äon, als die ursprüngliche Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes ist. Nicht bloss äussere Bande, äussere sinnliche Vermittlungen verbinden uns Menschen, denn dann wäre unsere Gemeinschaft eine bloss tierische. Jeder Einzelne von uns ist selbst universelles, überkosmisches Leben, welches nichts ausser sich hat. Je höher wir aber in dieser Selbstanschauung emporsteigen, je lebendiger diese unsere höchste Funktion zur Geltung kommt, desto lebendiger leuchtet die Gemeinschaft der Geister durch die Innerlichkeit jedes Einzelnen, desto durchsichtiger werden die kristallnen Wände, die seine Individualfunktion von den

andern trennen, desto lichtvoller erscheint ihm seine Individualität als eigentümlicher Farbenton der himmlischen Skala, die alle Geistesformen in sich begreift. In der Anschauung der ureignen Bedeutung der eignen Individualität erscheinen auch die anderen geistigen Individualitäten in ihrem eigentümlichen Wert als Strahlen, deren Farbenfülle erst die Herrlichkeit der himmlischen Strahlenkrone vollendet, den göttlichen Menschen, den „Anthropos" als Äon. Der „Äon" ist höchstes Ideal des Erkennens und der Sittlichkeit.

„Selig sind die Gerechten", sagt der Sohar, „deren Seelen aus diesem heiligen Körper stammen, dessen Name Adam ist und der alle Dinge in sich begreift. Er ist der Ort sozusagen, wo alle Kronen und heiligen Diademe vereinigt sind, veranlagt in dem Gleichgewicht dieser Wege. Selig die Gerechten, denn ihre Worte sind heilige Worte, die von dem höheren, heiligen Geist stammen, jenem Geist, in welchem alle Heiligen begriffen sind, dem Geist, in welchem die höheren und tieferstehenden Geister versammelt sind." (Sohar II, Kap. 43, S. 138.)

„Kommt und schaut!" so lautet eine Stelle des Sohar (III. Abt. bei Franck S. 142). „Der Gedanke ist das Ursprüngliche (das Prinzip) von allem was ist. Aber als Gedanke ist er demungeachtet unerkannt, in sich selbst verschlossen. Wenn der Gedanke sich auszubreiten beginnt, gelangt er an den Ort (in die Region) wo der Geist wohnt. Von da an nimmt er den Namen Intelligenz an und ist nicht mehr wie früher in sich verschlossen. Die Intelligenz ihrerseits entfaltet sich aus dem Schosse der Geheimnisse, die sie umgeben, und es geht eine Stimme hervor, die alle himmlischen Chöre in sich vereinigt, eine Stimme, die sich in unterschiedenen, in gegliederten Worten entfaltet, denn sie kommt vom Geiste. Wenn wir aber alle diese Grade betrachten, so sehen wir, dass der Gedanke, die Intelligenz und die Stimme dieses Wortes ein und dasselbe sind und dass der Gedanke das Urwesen (Prinzip) von allem ist und dass er ohne Unterbrechung existieren muss. Der Gedanke selbst verbindet sich dem Nichtsein und trennt sich nie von demselben" . . . . „Der Name, der bedeutet: „Ich bin" zeigt uns die Vereinigung von allem was ist, die Stufe (den Äon) wo alle Wege der Weisheit noch verborgen und vereinigt sind, ohne dass man sie voneinander unterscheiden

kann. Wie sich aber eine Bestimmung und Begrenzung zeigt, wenn man die Mutter bezeichnen will, welche in ihrem Schosse alle Dinge trägt und die im Begriffe steht, sie an den Tag zu bringen zur Verherrlichung des höchsten Namens, dann spricht Gott, indem er von ihr spricht: „Ich, der ist". Wenn schliesslich alles wohlgeformt den Mutterschoss verlassen hat und alles an seinem Ort ist und wenn man die Besonderung der Existenz bezeichnen will, so nennt sich Gott Jehova oder: „Ich bin, der ich bin." (Sohar I. Abt., Franck S. 143.)

Wie wir hier sehen, stellt der Sohar die Weltentwicklung, die Entwicklung der Äonen als eine Selbstentwicklung und stufenweise Entfaltung des Gedankenlichtes dar, welches als die einzige Wirklichkeit gilt. In seinen höchsten Formen ist das Gedankenlicht unerkannt, verschleiert, in der eigenen ungesonderten Fülle verschlossen. So „verbindet es sich dem Nichtsein und trennt sich nie von demselben." Es ist dies der Nous des Valentinus, die erste Sohnschaft des Basilides. Als dieses „Nichtsein" erscheint das Denken überhaupt dem gemeinen Verstande, der Denken und Sein sich gegenüberstellt. Diese schrankenlose Tätigkeit vereinigt sich jedoch in immer steigender Intensität auf ihre endlichen Momente, die allmählich gesondert hervortreten. Vorerst aus der Einheit hervorschimmernd als die blosse Möglichkeit der Sonderung, erscheinen die Momente, diese verborgene Fülle der Gliederung des höchsten Lichtes, wie im Mutterschoss verborgen. Es ist das Pleroma so dieser Mutterschoss der Geister und der Dinge. In den tiefsten Regionen desselben, die als das „Weibliche" par excellence bezeichnet werden, beginnt diese Sonderung, diese Individualisation hervorzutreten. Es breitet sich hier schon die reiche Fülle des Universums der Geister aus. Aber im seligen Lichte dieser Höhe erscheinen die Geister demungeachtet in einer durchsichtigen Einheit verwoben, die der Äon ist, als dessen Momente sie erscheinen. In jedem Einzelgeiste erscheint so, bei der Kristallhelle dieser Höhe, das All der Geister, wo der Einzelgeist sich als verklärter, ureigen gefärbter Strahl dieser äonischen Farbenskala offenbar wird als ureigene Gemütsfärbung; aber eben hiemit als ureigene Form des Sichabtönens und Unterscheidens von den andern, die hier ebenso lichtvoll

begriffen werden in diesem hohen Schauen der eigenen geistigen Wirklichkeit. Indem also in dieser Höhe des Selbsterkennens der Einzelgeist von sich als diesem Bestimmten und Ureigenen nur wissen kann im Unterscheiden von dem andern, sich als einen bestimmten Ton, als eigene, eigentümliche, allschauende Tendenz (als Theletos bei Valentinus), als bestimmte himmlische Mission schaut, ist er notwendig das Schauen der ganzen Lichtperspektive der Geisterwelt, in der er seinen bestimmten Ort hat, und ist so zugleich das Inbegreifen derselben, der Äon. Er ist als ureigne Gemütsstimmung in diesem hohen Erkennen zugleich eine ureigene Form der Verschmelzung mit den anderen Einzelgeistern, eine Form der göttlichen Liebe. Diese Region wird von der antiken Gnosis daher auch als die himmlische „Mutter", als die himmlische Sophia oder Weisheit bezeichnet. Der Paraklet ist die höchste Stufe dieser Äonenreihe, das Ausgehen vom Logos, der schon die vorwiegende Verschmelzung in der göttlichen Einheit, aber auch den Beginn der Scheidung der individuellen Momente, der Individualgeister bedeutet. Die Region, die auf die der himmlischen Mutter unmittelbar folgt, ist ein Schauen des Göttlichen schon in der Gestalt gesonderter Individualitäten, schon in der Gestalt der Endlichkeit, bei allem Fluge ins Unermessliche. Es ist schon das „Kleine Antlitz", das was die gläubigen Juden der alten Welt — als ihr im Unanschaulichen verschwimmendes und doch als bloss geistig Individuelles sich darstellendes Gottesbild — kennen, mit höchst sinnlichen Prädikaten und Handlungsweisen. Es ist schliesslich die halbbildliche Gestalt des herrlichen, donnernden Jehova, den die Kabbala demnach eigentlich mit dem Grossen Archon des Basilides identifiziert. Es hat das auch volle Geltung bei jenen jüdischen Gnostikern, die ihrem hohen Sinn gemäss den Gott ihres eigenen Jugendglaubens natürlicherweise zur devachanischen Herrlichkeit verklären mussten, die hoch über den grobsinnlichen Funktionen schwebt, die dem Judengott der allgemeine Volksglaube und dann auch der Kirchenglaube zuschreibt. Wir können aber zugleich begreifen, dass die Gnostiker, die unmittelbar von Jesus Christus ausgingen, angesichts dieses Bilderglaubens, welcher das grösste Hindernis der Ausbreitung der eigenen höheren Weltanschauung bildete, Jehova,

wie wir im ersten Bande sahen, vornehmlich als Demiurgos, als die tieferstehende Formkraft der physischen Natur betrachteten.

Das Geheimnis dieses höchsten Erkennens ist also die Liebe, die in der Verschmelzung der geistigen Innenwelten diese allein in ihrer wahren Bedeutung als eigentümliche Töne in der göttlichen Harmonie der Vernunft, als eigentümliche Strahlen im weissen Urlichte zur lebendigen klaren Anschauung zu erheben vermag. Die Liebe ist über den Göttern, „der Gott", der sie verbindet, der die selbstische Verschlossenheit dieser Innenwelten aufhebt und die logische Riesenperspektive in den heiligen Ozean der Geister eröffnet. So ist die Liebe höchste Form des Schauens, höchstes Erkennen. So ist der Logos (in Christus) höchstes Erkennen als höchste Liebe.

Es tritt der Talmud, die spitzfindige Zergliederung der jüdischen heiligen Schriften vom Standpunkt des alten Menschen, in schroffen Gegensatz zur Kabbala, der Lehre vom himmlischen Menschen, vom Gottmenschen. „Woher stammst du? Aus einem Tropfen faulender Materie. Wohin gehst du? Tief in den Staub, in die Verderbnis, unter die Würmer. Und vor wem hast du dich eines Tages zu rechtfertigen? Vor dem, der über den Königen der Könige herrscht, vor dem Heiligen, dessen Name gebenedeit sei." So spricht der babylonische Talmud in der Abhandlung über die Väter, 3. Kapitel. Die Theologie ist eigentlich materialistisch bis ins Mark. Auch dort, wo sie eine phantomartige Seele annimmt und diese als das eigentliche Wesen der Menschen betrachtet, ist dieses Seelenphantom ein sinnlich-astrales, eine niedrige Form der Anschauung seiner selbst. Die theologische Seelenlehre ist ein ins Dämonisch-phantastische, Gespenstische spielender Materialismus, der im Hinweis auf den Staub den passenden Ausdruck für die Niedrigkeit der eigenen Anschauungsweise findet. Dagegen lesen wir im II. Teile des Sohar: „Glaube nicht, dass der Mensch bloss diese Haut, diese Knochen und Adern ist. Weit entfernt davon! Was den wirklichen Menschen macht, ist seine Seele und die Dinge, von denen wir reden, die Haut, das Fleisch, die Knochen und Adern sind für ihn nur ein Gewand, ein Schleier, aber sie sind nicht der Mensch. Wenn

der Mensch dahingeht, so entledigt er sich aller der Schleier, die ihn bedecken. Die verschiedenen Teile unseres Leibes entsprechen jedoch den Geheimnissen der höchsten Weisheit. Die Haut stellt das Firmament dar, welches sich überall ausbreitet und alle Dinge bedeckt wie ein Gewand. Das Fleisch mahnt uns an die schlechte Seite des Alls (wie wir erörtert haben, das Element des Äusserlichen und Sichtbaren). Die Knochen und Adern bilden den himmlischen Wagen (die heilige Merkaba) ab, die Kräfte, die sich im Innern befinden und Gott dienen. Das Alles ist jedoch bloss ein Gewand, denn im Innern liegt das Geheimnis des himmlischen Menschen. Wie der Mensch irdisch ist, ist dagegen der himmlische Mensch, der Adam Kadmon innerlich und in der Tiefe stellt sich ein Gleiches dar, wie in der Höhe. In diesem Sinne hat Gott gesagt, dass er den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe." (Vergl. Franck, La Kabbale, S. 174 f.) Der Sinn des Menschen, sein Geheimnis ist daher im Sinne der Kabbala auch nicht etwa ein Seelenphantom, sondern, wie wir ausführlich nachgewiesen haben, das eigene Gedankenlicht, die vollendete Innerlichkeit, die dies nur ist als das grenzenlose Leuchten, welches nichts ausser sich hat. Die Seele in theologischem Sinne anerkannt der Kabbalist in ihrer phantomartigen Funktionsweise, als organisierende, niedrigere Kraft, als Schwingungsstufe, die das tierische Leben und in ihrer höchsten Betätigungsweise etwa die ungleich höheren Funktionen der schöpferischen Phantasie verwirklicht. Er bezeichnet sie aber in allen Fällen als eine der vielen Schalen oder Schleier, hinter denen sich „das wahrhafte Licht, das jedem Menschen gegeben ist, der in diese Welt tritt" (Joh. 1. K.), verbirgt, das lebendige Vernunftlicht, welches unser wahres Leben ist. Der Adam Kadmon, der himmlische Mensch ist also auch nicht, wie der Stumpfsinn des Tiermenschen meint, eine von der Phantasie erdichtete Figur in fabelhaften Gegenden. Er ist das Licht der Pleroma, das Licht der lebendigen Vernunft, welches wir sind und welches sich als der Sinn aller Gestaltungen der Endlichkeit, hinter all den Schleiern der Sinne und der Phantasie verbirgt in seiner wolkenlosen Sonnenhelle.

Die wahrhafte Form ist diejenige, die den wesentlichen Zu-

sammenhang offenbar macht, der in dem Tätigen als solchem liegt. Die Sinneserscheinung ist diese wahrhafte Form nicht, denn sie ist stets auf einen Kreis der Endlichkeit eingeengt. Es liesse sich nun annehmen, dass die Sinneserscheinungen der äusseren Natur die unserem Sinnesleben verwandte, mit den primitivsten Stufen desselben sich berührende Erscheinungsform sind, eine ins Unbegrenzte gehende Verkettung von grobsinnlichen Tätigkeitsformen darstellen, wenn auch die Notwendigkeit nicht einzusehen ist, denn es liesse sich vorstellen, dass an den letzten Grenzen eines physischen Universums die gröberen Wellenformen, sich abschwächend, verhallen und das Jenseits derselben nicht wieder physische Wellen, sondern Wellenformen einer höheren Ordnung bilden. Unmöglich ist nur, die Tätigkeit überhaupt abzubrechen, unmöglich den höchsten, feinsten Wellenformen endliche Grenzen zu setzen. Diese Unmöglichkeit zeigt sich uns in der Tatsache der Anschauung des geometrischen Raumes.

„Der Heilige hatte schon viele Welten geschaffen und zerstört, bevor er im Gedanken bei dieser, in der wir leben, stehen blieb." „Alle Dinge dieser Welt, alle Gestaltungen des Alls, zu welcher Zeit sie immer existierten, waren in Gott in ihren wahrhaften Formen aufbewahrt." (Sohar II. Abt., Franck S. 163.)

Da der Menschengeist zu den höchsten Formen emporsteigt, die das Wissen und die Gott sind, so stellt ihn der Sohar in Übereinstimmung mit der sonstigen antiken Gnosis über die „Engel", über die Formkräfte der Natur, die ebenso wie die demiurgischen Kräfte bei Valentinus, als blinde und starre Kräfte gefasst werden. (Vergl. Franck S. 166 f.) Wir haben gesehen, wie der Sohar betont, dass dem Menschen Geheimnisse geoffenbart werden, die selbst den Engeln verborgen bleiben. „Ein Engel unternimmt nie zweierlei Sendungen", so lautet eine Stelle in der II. Abt. des Sohar (Kap. 14, S. 71), er ist starres Formprinzip. Sie sind Formkräfte in zwei Schichten und werden „Herrscher", Archonten genannt, ganz im Sinne der griechischen Gnosis. Sie sind die „Gehülfen" Jehovas, des „Kleinen Angesichts", die Parastate und Diakone, der schon in den Kreisen der Bildlichkeit und Endlichkeit sich bewegenden kosmischen Tätigkeitsform. Der Sohar unterscheidet demgemäss die „Gehül-

fen der höheren Hand" und die „Gehülfen der tieferen Hand", das heisst hier der devachanischen und der astralen Region. (Sohar II, 41. Kap. S. 135). Man ersieht hieraus, dass das „Tetragrammaton" oder Jehova bei den Kabbalisten in einem zweifachen Sinne genommen wird. Einmal im Sinne des Grossen Archon des Basilides, dann aber auch im Sinne der Deutung des Basilides ebenso wie des Valentinus als Demiurg im engeren Sinne. Der Engel (als Bote des Himmels, als Schutzgeist) kann aber auch den Genius, die höhere Funktion des individuellen Geistes bedeuten.

Die Augen des Tetragrammaton, sagt der Sohar (III. Abt. Kap. 14 S. 188 f.) „sind nach zwei Richtungen gewendet, nach dem Guten und nach dem Bösen". „Die Stirne des kleinen Antlitzes ist rosenrot. Aber wenn sich die Stirne des Alten am Tage ihm gegenüber entschleiert, so erscheint sie weiss wie Schnee." (Ebend. Kap. 13 S. 186.) Insofern nämlich diese bildliche Anschauung sich der höchsten Anschauung, dem Pleroma zukehrt, nimmt sie seine Färbung an, die des allinbegreifenden, milden, weissen Lichtes, das alle Farbentöne, alle Individualitäten in sich verklärt. Das ist die Eigenheit devachanischen Lichtes, dessen Gestaltungen alle Bilderschleier, die allinbegreifende Fülle, die selige Unendlichkeit, das milde Licht des Pleroma durchschimmern lassen, weshalb in sehr tiefer Weise diese obersten devachanischen Regionen als die Äonen oder Sephiroth der Schönheit (Tiphereth) und der im Abglanz des höchsten Lichtes alles verklärenden Gnade (Chesed) bezeichnet werden. Übrigens bezeichnet (wie die obige Stelle im 14. Kap. S. 189 beweist) auch das rosige Licht diese devachanische Verklärung, die sich gewöhnlich nur in der Extase, „für kurze Zeit", bis zum Schauen des weissen Lichtes verklärt, während dagegen die tiefere, die dem „Bösen" bestimmte Region, die Region des Gerichtes, durch die gelbe Farbe, die Farbe des bleichen Zornes symbolisiert wird. „Die Augen Jehovas, deines Gottes, leuchten in rotem oder gelbem Licht, je nachdem sie sich dem Guten oder dem Bösen zuwenden."

Von der Nase des Demiurgos „geht ein Rauch aus, in welchem gleichfalls alle Farben inbegriffen sind. In jeder Farbe sind inbegriffen die zahllosen Herrscher des strengen Gerichts." Alle

geistigen Individualitäten ziehen durch alle Äonen wie farbige Fäden. Von derselben Nase strömt ein verzehrendes Feuer aus (vergl. ebend. Kap. 15 S. 191 f.). Die Haare des Mikroprosop oder Jehovah werden in dieser Bildersprache gleichfalls in zwei Abteilungen geschieden, wovon die eine an die Wege des Alten der Tage sich anschliesst, die andere an die von diesen unterschiedenen „Wege der Vorschriften des Gesetzes". Diesen letzteren „verbinden sich alle die Archonten (Herrscher) der Klagen und des Jammers". (Ebend. 12. Kap. S. 185.) Die Stelle ist ausserordentlich bezeichnend und zeigt, dass die jüdischen Eingeweihten ganz dieselben Anschauungen hatten wie die griechischen und sich über das Gesetz erhoben, wie von den Minim gesagt wird. Also die Wege des Gesetzes, die Wege, die sich dem Glauben an eine äussere bildliche Gottesgewalt anschliessen, sind die des Jammers und der Verzweiflung, des geistigen Elends! Sie sind selbst schon in ihren Lebenskonsequenzen das Gericht des Elends der Welt, das sich nicht etwa äusserlich als rächende Strafe mit dieser Denkweise verbindet, sondern als diese tiefe Stufe der Erkenntnis und Gesinnung einfach dieser Jammer ist. Die Stelle ist antinomistisch in dem Sinne, dass sie die Herrschaft des Glaubens an die Gottheit im Sinne einer äusserlichen Herrschergewalt, die daher auch äusserliche Gesetze vorschreibt, selbst schon als das Gericht bezeichnet. — „Während das Geheimnis der Geheimnisse nicht entschleiert ist", so lautet eine andere Stelle, „und dessen Lichter nicht leuchten, ist das Gericht wachgerufen und schon vollzogen. Was ist also die Ursache des Gerichts? Die höchste Güte, insofern sie nicht enthüllt ist, und deshalb wandeln die Sünder das Erbarmen in das Gericht um." „Die Gnade wird zum Gericht." „Es gibt keinen Richter für die Bösen, aber sie selbst wandeln die Maasse der Gnade und des Erbarmens in Maassnahmen des Gerichts um." (Sohar II, 32. Kap. S. 104 f.) Also das Nichtschauen, die Umschleierung des höchsten Lichtes, die Nichterkenntnis des Pleroma, der Mangel an Selbsterkenntnis, die Finsternis ist ganz im Sinne von Christus und der allgemeinen Gnosis selbst schon das Gericht, und es gibt keinen rächenden Gott, wie der Aberglaube der Bildergläubigen aller Konfessionen meint. Und das was als „Strafe" erscheint für

die rohere Anschauung, ist einerseits Selbstverdammung der Umdunkelten und in den qualvollen Folgen im Elend einer „Welt des Gesetzes" zugleich der Stachel, der die derart im Jammer Versenkten zum Aufstreben aus diesem in den Tiefen des eigenen Innern wurzelnden Elendes nach höheren, lichteren Regionen anspornt. Es ist die Strafe so im Sinne der edlen gnostischen Anschauung der Kabbala (die den eifrigen Gott des Bilderglaubens, den Jehovah, dessen die Rache ist, verworfen hat) vielmehr Schulung, die das Niedrige als Niedriges empfinden lässt.

„Im Menschen sind begriffen die höheren Kronen in ihrer Allgemeinheit und in ihrer Besonderung; im Menschen sind begriffen die tieferen Kronen in ihrer Allgemeinheit und in ihrer Besonderung", so spricht das Buch der Geheimnisse, die erste Abteilung des Sohar (vergl. Sohar II. Abt. 44. K. S. 139). Die Kronen sind hier die Äonen in ihrer umfassenden Einheit und als solche und dann in ihrer Besonderung, in ihrer Gliederung in die geistigen Individualitäten, die als himmlische Strahlen aus den höchsten Regionen entspringend, bis in die tiefsten dringen, so dass jeder Menschengeist einen ureigenen Farbenton der himmlischen Strahlenkrone bildet. Durch alle Höhen und Tiefen hindurchziehend, in alle Himmel und in alle Abgründe ragend, hat der Menschengeist den Beruf, mit den Strahlen der Höhe die Regionen der Tiefe zu durchdringen, mit dem siegreich geraubten Lichte des Abgrundes die himmlischen Strahlenkronen zu bereichern, dass sie in intensiverem Glanze, in seligerer Fülle aufleuchten durch die Weltalter.

Es bleibt nur noch übrig, einiges zur Geschichte, insbesondere zur neueren Geschichte der Kabbalisten hinzuzufügen.

Die in Kreisen eingeweihter Personen, vorzüglich Rabbiner als Geheimlehre bewahrte, vor der übrigen profanen Welt mit sieben Siegeln bewahrte jüdische Gnosis hat in einem gereifteren Zeitalter, im 18. Jahrhundert den Versuch gemacht, ihre Lehren in die Öffentlichkeit zu tragen. Aber auch bei diesen Versuchen der öffentlichen Propaganda sah man sich noch genötigt, die auch bei den Gnostikern gebräuchliche Scheidung der Eingeweihten von den Nichteingeweihten zu bewahren. Der Zweck

der öffentlichen Propaganda war, die geisteslähmenden Fesseln des talmudistischen Formenglaubens nach Kräften zu sprengen und die Aufnahme der tieferen gnostischen Lehren in weiteren Kreisen des Volkes wenigstens vorzubereiten. Diesen Zweck verfolgt die Sekte der Neuen Chassidim ebenso, wie die sogenannten Soharisten oder Antitalmudisten.

Der Stifter der ersteren Sekte ist ein gewisser Israel Baalschem oder Israel der Wundertäter, den man Baalschem oder „Herrn des Wortes", das heisst der Zauberworte der Kabbala nannte. Er erklärte den Sohar anstatt des Talmud zur Grundlage der Gesetzesauslegung. Israel Baalschem war Rabbiner in Midhibose in Podolien, von wo aus sich die Lehre nicht bloss in Polen, sondern auch in der Moldau, Rumänien bis nach Ungarn ausbreitete und heute noch ihre Anhänger hat. Die Hauptforderung ihres Kultus war, sich vom Leiblichen, Materiellen zu befreien und sich vollkommen mit Gott zu vereinigen. Der Philosoph Salomon Maimon, den wir als kantschen Skeptiker kennen, war eine Zeitlang Mitglied dieser Sekte, und seinen Memoiren entnehmen wir eine interessante Beschreibung der esoterischen Lehrweise und dann der asketischen Lebensweise dieser Sektierer, deren Hauptpunkte wir hier wiedergeben. Man verlangte von den Bekehrten ein vollkommenes Verleugnen des alten Menschen. Zwar nicht ein öffentliches Sündenbekenntnis, was sie für unnötig halten, da sie ihren Erleuchteten ohnehin einen mystischen Blick in die Tiefen der Seelen nicht bloss, sondern in alle Dinge, in die Gegenwart und Vergangenheit nicht bloss, sondern auch in die Zukunft zuschreiben. Dieser Lichtblick, der über Raum und Zeit erhebt, ist die Frucht der Selbstvernichtung der Persönlichkeit vor Gott. Der Mensch, das heisst dieser fleischlich lebende und denkende Mensch soll aufhören und zum blossen passiven Werkzeug des göttlichen Geistes werden. So lange der Mensch nicht allen persönlich selbstischen Bestrebungen und Zielen, die ihn an diese Welt knüpfen, entsagt hat, ist er unfähig, durch den göttlichen Geist beseelt zu werden. Die Eingeweihten tragen weisse Kleider als Zeichen der himmlischen Gnade (im Sinne der Farbensymbolik des Sohar). Salomon Maimon erzählt von einzelnen adamitischen Ausschreitungen in dieser

Sekte, womit man sich in der Weise der Kyniker von aller Rücksicht auf das Leibliche emanzipieren wollte. Er berichtet, dass einzelne Mitglieder in dem Bestreben, sich als nichtexistierend zu wissen, den Verstand verloren hätten. Besonderes Interesse beansprucht jedoch seine Erzählung von einem gewissen Simon von Lubtsch, der im Streben nach Reinigung und Verklärung eines freiwilligen Hungertodes starb und sich weigerte, vom Vater Salomon Maimons Lebensmittel anzunehmen. Salomon Maimon stellt die Sache so dar, dass Simon von Lubtsch zu der Erkenntnis gelangt sei, dass er die Fülle seiner Sünden nur in dieser Weise abbüssen könne. Wir finden jedoch ähnliche Erscheinungen nicht bloss bei diesen jüdischen, sondern auch bei christlichen Gnostikern, wie bei den Manichäern des Mittelalters. Wir werden an eine Stelle des Evangeliums Pistis Sophia erinnert, welches Christus folgende Worte in den Mund legt: „Entsaget der ganzen Welt und aller Materie, die sie enthält, denn derjenige, der in dieser Welt kauft und verkauft, derjenige, der von ihren Stoffen isst und trinkt, der in ihren Erfolgen und in allen ihren Lebensverhältnissen lebt, sammelt sich nur neue Materie von ihrer Materie, denn diese Welt, sowie alles was sich in ihr befindet, sowie alle ihre Lebensverhältnisse sind sehr grobstofflich (hylisch). Darum sagte ich euch ein andermal: Entsaget der ganzen Welt und ihrer Materie, die in ihr enthalten ist . . . . auf dass ihr nicht neuen Stoff zu dem alten häuft, der schon in euch ist. (Verkündet dies dem ganzen Menschengeschlechte) und sagt ihnen: Ruhet nicht Tag und Nacht und verzaget nicht, bis ihr die Geheimnisse der Reinigung gefunden habt, die euch verklären werden, auf dass ihr reines Licht werdet und eingehet in die Höhen, auf dass ihr das Licht meines Reiches erben möget. Auf Grund eurer Entsagung und eurer Leiden“ (wendet sich Christus an seine Jünger), „welche ihr an allen Orten erduldet habt . . seid ihr dies grosse reine Licht geworden und werdet ihr eingehen in die Höhen, werdet ihr eingehen in die Innerlichkeit aller der Regionen der grossen Ausstrahlungen (Emanationen) des Lichtes und werdet ewig im Reiche des Lichtes sein.“ (Vergl. Amélineau, Pistis Sophia S. 129.)

Es gestattet uns diese Stelle einen tieferen Einblick in die Motive

dieser Art des Martyriums, welches die Eingeweihten des Sohar mit jenen der christlichen Gnosis gemein haben. Wir gewinnen zugleich Einblick in die tieferen sozialen Grundlagen dieser Art des Martyriums. Salomon Maimon bemerkt am selben Orte, dass obige jüdische Sektierer sehr unpolitisch gehandelt, indem sie sich durch ihren Hochmut, mit dem sie alles verachtet, was nicht zu ihrer Sekte gehörte, den Hass der Rabbiner zugezogen hätten, die sich als mächtige und grimmige Feinde erwiesen, was den Verfall der aufblühenden Sekte verursachte. Den Rabbinern standen nun die Mittel der staatlichen Exekution nicht zu Gebote, sondern nur „gesellschaftliche" und darum nicht minder furchtbare Waffen, die auch heute noch, wo die heilige Inquisition ausser Gebrauch gekommen, von kirchlicher und staatlicher Seite gegen alle echten Anhänger der Christusidee in Anwendung gebracht werden, in denen das Tier im Menschen den Todfeind seiner Lebensordnung wittert. Diese mehr schleichenden und sehr politischen, wenig Aufsehen erregenden Verfolgungen bestehen in einer Art gesellschaftlichen Boykots, mit welchem man den Anhängern des neuen Lichtgedankens den Boden der materiellen Existenz zu entziehen sucht. Denn was die direkte oder indirekte „Pression", die solche gesellschaftliche Machtfaktoren auf alle materiell Interessierten auszuüben in der Lage sind, nicht zu leisten vermag, das vollendet die skrupellose Verleumdung, mit der man die Verkünder göttlicher Milde und Gewaltlosigkeit durch besoldete und erkaufte Organe in der schamlosesten Weise stets als Aufwiegler zu tierischer Gewalttat, als gesellschaftlich gefährliche Aufrührer hinzustellen sich nicht scheut, wie man denn das schon mit Jesus selbst begonnen. Es waren daher alle echten Anhänger Christi in demselben Masse, als sie in diesem ungleichen Kampf ohnehin die Waffen materieller Positionen von sich geworfen, die nur nutzlos ihre Festigkeit in ihren hohen Grundsätzen gefährdeten, dem materiellen Verderben, dem Martyrium des Hungertodes ausgesetzt. Es musste nahe liegen, diese Gefahr nicht bloss als solche nicht anzuerkennen, sondern den Gegner dadurch im Mark zu treffen, dass man in Beispielen freiwilliger Handlungen diese Gefahr vielmehr als Weg der Verklärung hinstellte, wo der Erleuchtete der Welt, die ihn

mit dieser für die Menge so schrecklichen Gefahr bedrohte, verachtend freiwillig alle Mittel materieller Existenz hinwarf, das Brot der Erde mit dem Brot des Himmels vertauschend. Es ist begreiflich, dass der aufgeklärte Salomon Maimon (wie denn solcher Art der Aufklärung auch heute noch jeder Einblick in die Tiefe des Geistes ebenso wie in die tieferen Grundmotive des sozialen Lebens fehlt) in ähnlichen Handlungen nichts als eine Art sonderbarer Narrheit erblickte. Es ist aber auch begreiflich, dass, wie er erzählt, die Anhänger der Sekte in dem erwähnten Simon von Lubtsch fortan einen ihrer Heiligen verehrten.

Nichts wesentlich Neues bringt uns die Propaganda, die ein polnischer Jude, Jakob Frank (geb. 1712) im Jahre 1750 in der Krim und den angrenzenden Gebieten mit der Bewegung der Soharisten ins Werk setzte. Er und seine Anhänger versuchten später durch Anknüpfung an schon bestehende Konfessionen, durch Übertritt zum Christentum und zum Islam die Sache zu fördern. Frank selbst machte den verfehlten Versuch, durch Übertritt zum Katholizismus der Gnosis die Wege zu ebnen.

Mit der gnostischen Weltanschauung, welche die ungeheuerste Umwälzung des Denkens und Lebens anbahnt, drängt sich ohnehin die Frage auf, in welcher Weise die Grundgedanken der neuen Geisteswelt der Menge überhaupt zugänglich zu machen wären. Es liegt hier nahe, diese den Grundtrieben des gemeinen Menschenwesens so tief widersprechenden Lehren denn doch in irgend einer Weise an die praktischen Triebe der Menschen, an die Welt der gemeinen Interessen anzuknüpfen, um einen archimedischen Punkt für den anzusetzenden Hebel zu gewinnen, der diese Welt aus den Angeln heben soll.

Der schwächste Punkt dieser geläufigen öffentlichen Praxis ist die soziale Frage. Hier lassen sich die praktisch fühlbaren schlechten Resultate der angeblich so weltklugen Denkweise der alten Welt am schlagendsten nachweisen, die schlechten Früchte des schlechten Baumes der alten Theologie und seines Fäulnisproduktes, des alten Materialismus. Hier, wo sich zeigen lässt, dass die alte Grundanschauung das moralische und physische Elend, die Degeneration aller Klassen sichert, verbindet sich der edleren Weltanschauung zugleich ein hohes Mitgefühl für alle,

und wird dies auch stets der grosse Weg der Propaganda der neuen Weltidee bleiben, trotzdem gerade diese Art der Vorbereitung den besten Vorwand für die infamen Verleumdungen der Machthaber und ihrer fixbesoldeten oder sonst erkauften Klopffechter bietet und das Martyrium der Geisteskämpfer sichert.

Ein anderer Weg ist das Eingehen in jene geheimnisvollen Mittelregionen, in die Welt der hyperphysischen Schichte, der astralen und verwandter Erscheinungen, die einerseits die Neugierde des Menschen fesseln, andererseits durch den Besitz solcher geheimnisvoller Kräfte anlocken, die an die physische Sphäre grenzen und in dieselbe einzugreifen fähig sind. Ein näheres Eingehen auf die Eigentümlichkeiten dieses Erscheinungsgebietes würde über die Grenzen dieses Werkes hinausgehen. Es mag hier nur betont werden, dass diese der Hypnose und Telepathie verwandten Gebiete schon durch ihr eigentümliches Halbdunkel und durch die Schwierigkeiten allgemeiner Kontrolle der Erscheinungen zu Missbräuchen Unberufener Gelegenheit bieten. Trotz dem rein theoretischen Interesse, welches sich den Forschungen in solchen halbdunkeln Gebieten verbindet, ist eben hier die grösste Vorsicht geboten und muss überhaupt betont werden, dass die höchsten Interessen des Geistes nicht hier, sondern in jenen sonnigen und allgemein zugänglichen Regionen liegen, wo sich im Lichte der Selbsterkenntnis des mathematischen Gedankens der ganze Geisteshorizont der Menschen aufhellt, vor welchem Lichte dann das heute noch herrschende Reich schleichender Tierheit keinen Bestand haben wird. — Und diese Einsicht begründet die hohe, freudige Zuversicht der Weisen der Kabbala, die uns wie ein Siegessang aus ihrem heiligen Buche, dem Sohar, entgegentönt. — Auf die christlich-kabbalistischen Denker des Renaissancezeitalters werden wir später zurückkommen.

KETZEREI UND KIRCHE

DER TRIUMPH DES DRACHEN / DER MARIENKULTUS ALS KULTUS DES ANTICHRIST UND ALS PLAGIAT DES SOPHIAKULTUS / MANICHÄISCHE KETZEREI IN FRANKREICH UND IN ITALIEN / GNOSTISCHE LEHREN DER MITTELALTERLICHEN MANICHÄER / HIERARCHISCHE ORGANISATION DER KETZER / DUALISMUS UND MONISMUS DER MANICHÄER / DIE BOGUMILEN ODER GOTTLIEBENDEN / RITUS DER KETZER / DIE TIGERGRÖSSE INNOZENZ DES DRITTEN / DER ALBIGENSERKRIEG UND RAIMUND V. VON TOULOUSE / DIE „HEILIGE“ INQUISITION / DIE SEKTE DES FREIEN GEISTES

Das „dunkle“, das zehnte Jahrhundert schien den grossen Triumph des Drachen, des Fürsten der Finsternis zu vollenden. Im Osten hatte die „griechisch-rechtgläubige“ Kirche den erwachenden Gnostizismus im Feuer lodernder Scheiterhaufen und in Strömen von Blut erstickt. Im Westen hatte die Priesterhierarchie Roms die Massen der germanischen Barbaren glücklich unter ihr Joch gebeugt und die Grundlagen zur neuen römischen Weltherrschaft, zur päpstlichen Universalmonarchie gelegt, die bald offen mit dem Anspruch auftrat (einen Anspruch, den man in diesen Kreisen auch heute noch aufrechterhält), auch in weltlichen Angelegenheiten die oberste leitende Macht zu sein, und welche die weltlichen Fürsten nur als vollziehende Organe und Diener der geistlichen Macht anerkannte.

Man hatte im Osten und Westen in gleicher Weise die allgemeine Weltanschauung in einer Weise ausgestaltet, die unter der Maske der christlichen Idee, deren Äusserlichkeiten und Bilder möglichst getreu beibehaltend, dem ungeachtet geeignet war, den grossen welterlösenden Gedanken Christi am wirksamsten zu verhüllen und dort, wo er aufzukeimen begann, im Keime zu ersticken. Als besonders bezeichnendes Mittel für diesen Zweck haben wir schon bei Betrachtung der östlichen Kirchenverhältnisse im Abschnitt über die Paulikianer den Marienkultus, den

Kultus der „Gottesgebärerin“ kennen gelernt. Die römische Kirche, welche die praktische Bedeutung dieses Kultus für die Zwecke der Erstickung der Christusidee sehr bald erkannte, hat dann diesen Kultus zur vollen Blüte gebracht.

Der Christusgedanke besteht darin, dass der Mensch, seiner geistigen Seite nach nicht endlichen, leiblichen, tierähnlichen, sondern göttlichen Wesens ist. Zu dieser Selbsterkenntnis, dass der Menschengeist allgegenwärtiges, unbegrenzbares, himmlisches Walten, ein übergrosses, weltenerfüllendes Leuchten, das „Licht der Welt“ sei, hatte Christus seine Brüder, die Menschen erwecken wollen. „Ihr seid das Licht der Welt“, so spricht der Christus, der Erwecker der überkosmischen Selbsterkenntnis zu den Seinen. Das ist der himmlische Lichtgedanke, der den Tod, die Endlichkeit der Raumesschranken und durch diese die Endlichkeit der Zeitschranken überwinden und mit seinem seligen Trost die Seelen erfüllen sollte. Das ist das Selbstbewusstsein, welches uns als Strahlen des göttlichen Lichtes über alle Schrecken und Todesdrohungen der Welt in heiliger Majestät erheben soll. „Fürchtet euch nicht vor der Welt, denn ich habe die Welt bereits überwunden.“ Darum verbietet er auch den Seinen ausdrücklich, sich als Kinder eines leiblichen Vaters zu betrachten. „Nennet niemand Vater hier auf Erden, denn ihr habt nur einen Vater, den himmlischen.“ (Matth. 23, 9.) Seine eigene Mutter nennt er demonstrativ nie Mutter, sondern immer: Weib. Die Seinen unterscheidet er von den sonstigen Menschen als „die nicht vom Weibe geborenen“ (Joh. 1). Mit einem satanischen Instinkt hat daher das mit dem organisierten Mord, mit dem Staatswesen verbündete Kirchenwesen gerade in diesem Punkte dem göttlichen Erlöser den entsetzlichsten Hohn ins Antlitz geschleudert, ihn durch die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin zum Götzenbild und Fetisch gemacht und demonstrativ als den vom Weibe Geborenen zu kennzeichnen sich erfrecht. Ich sage Instinkt, weil man bei den Vertretern des Kirchenwesens notwendig voraussetzen muss, dass ihnen das Vollbewusstsein ihrer Handlungsweise fehlt. Wer das himmlische Licht, mit welchem der Äon Christus die Seelen erleuchtet, je geschaut, der ist für immer unfähig, seinem offenen ausgesprochenen Willen in

so direkter Weise Hohn zu sprechen wie diese Menschen, die nur schlecht sind, weil sie blind sind.

Wie alles Bedeutsame und Herrliche aber, was die scheinchristlichen Kirchen geschaffen, um eben mit ihren besten Produkten ihren wider-christlichen Bestrebungen am wirksamsten dienen und den wirklichen grossen Fortschritt, den Lichtgedanken Christi ersticken zu können, so ist auch all das Poetische und Zarte und Herrliche, was sich im kirchlichen Marienkultus vereinigt, eigentlich auch nur geraubtes Stückwerk von dem Kleide des Feindes, des göttlichen Menschen, den Mani in die Tiefe steigen sah zum Kampf mit den Mächten der Finsternis: abgerissene Fragmente vom Lichtgewande der Herrlichkeit der heiligen Gnosis. Hartpole Lecky in seiner „Geschichte der Aufklärung" führt folgendes aus: „Die Sophia wurde gewöhnlich für eine Verkörperung eines göttlichen Attributes, eines besonderen Äon, die Schwester oder (nach anderen) die Mutter Christi gehalten und für gleich oder beinahe gleich verehrungswürdig erachtet. In dieser Weise war, lange bevor der katholische Mariendienst seine vollen Dimensionen angenommen hatte, ein grosser Teil der christlichen Welt gewohnt gewesen, viel Aufmerksamkeit auf ein weibliches Ideal als eine der zwei Hauptfiguren der Anbetung zu konzentrieren. Diese Tatsache allein würde in gewissem Grade die spätere Erhebung der Jungfrau erklären, und man muss noch hinzunehmen, dass der Gnostizismus einen sehr grossen und besonderen Einfluss auf die Denkungsweise der Orthodoxen übte. Wie dessen höchst gelehrter Geschichtsschreiber nachdrücklich behauptet, muss man ihn nicht als eine christliche Ketzerei, sondern vielmehr als ein unabhängiges System der eklektischen Philosophie ansehen, in welchem christliche Ideen eine hervorragende Stelle einnahmen. Fast alle Ketzereien haben unter den Orthodoxen einen Abstossungsgeist erweckt, der Ansichten erzeugte, die denen der Ketzer im höchsten Grade entgegengesetzt waren. Der Gnostizismus dagegen übte einen absorbierenden und anziehenden Einfluss der strengsten Art. Die neuplatonische Philosophie, welche so tief die frühe Theologie färbte, ging grösstenteils durch ein gnostisches Medium. Auch scheint keine Seekte die ästhetischn Hilfsmittel höher geschätzt und geschickter benutzt zu haben. Die lieblichen Gesänge des Bardesanes

und Harmonius führten ihre unterscheidenden Lehren in das Herz der syrischen Orthodoxie ein und warfen einen solchen Zauber über den Geist des Volkes, dass sie, trotz aller Verbote, ununterbrochen in den syrischen Kirchen gesungen wurden, bis der katholische Dichter Ephräm orthodoxe Verse mit den gnostischen Metren vermählte. (Matter, Histoire du Gnosticisme. Tome I pp. 360—362.) Die apokryphen Evangelien, welche zum grössten Teil gnostischen Ursprungs waren, boten lange den Malern in orthodoxen Kirchen Stoff zur Darstellung. (Didron pp. 197, 199.) Man hat sogar vielen Grund zu glauben, dass die herkömmlich Christus beigemessene Gesichtsbildung den gnostischen Künstlern entlehnt war. Eine umständliche Erörterung dieses Punktes gibt Raoul Rochette in seinen Types de l'art p. 9—26 und seinem Tableau des Catacombes p. 265. Die Meinung, dass der Typus der Christusbilder von den Gnostikern herstamme (zu der sich, wie Raoul Rochette sagt, die meisten römischen Altertumsforscher bekannten), beruht hauptsächlich auf folgenden Behauptungen: 1. Dass auf der frühesten Stufe des Christentums alle Malerei und Skulptur mit dem grössten Widerwillen in der Kirche angesehen wurde und dass bis auf die Zeit Konstantins die Bildnisse Christi sehr selten waren. 2. Dass die Gnostiker von Anfang an die Kunst pflegten und dass kleine Christusbilder zu den gewöhnlichen Gegenständen ihrer Verehrung gehörten. 3. Dass die Gnostiker in grosser Zahl in Rom lebten. 4. Dass der Gnostizismus einen grossen Einfluss auf die Kirche und besonders auf ihre ästhetische Entwicklung übte. Noch Augustinus, De Trinitate VIII c. 4, 5. erklärt, dass das Bild Christi unbekannt sei. Bald nachher wurde aber ein Typus festgestellt. — Ausserdem war der Gnostizismus die höchste Form einer Umwandlung oder Vereinigung religiöser Ideen . . . Auf diese Weise wurden in der Symbolik der Gnostiker unzählige aus den verschiedenen heidnischen Religionen ausgesuchte Vorstellungen um die göttliche Sophia gehäuft, und zuletzt gingen einige davon durch Malereien oder traditionelle Allegorien auf die Jungfrau über. Die alte ägyptische Vorstellung der Nacht als Mutter des Tages und aller Dinge, mit dem Sternendiadem; der Isis als Schwester des Osiris, des Heilands; der Latona als Mutter Apollos; der Flora als lichte

Göttin des wiederkehrenden Frühlings, der einst dem Monat Mai gewidmet war, welcher zuletzt der Jungfrau geweiht ist; der Cybele als Mutter der Götter, deren Fest an dem jetzigen Mariä-Verkündigungstage (25. März) gefeiert wurde: sie alle wurden mehr oder weniger mit dem neuen Ideal in Verbindung gebracht. (S. Matter, Hist. du Gn. 88—89.)

D. Chr. Hahn, Geschichte der Ketzer des Mittelalters, 1. Geschichte der neumanichäischen Ketzer (Stuttgart 1845, J. E. Steinkopf) entnehmen wir folgende geschichtliche Aufzeichnungen:

„Spuren einer ketzerischen Sekte treten im Jahre 1017 in Aquitanien auf, 1022 in Orleans. Eine Frau soll nach der Erzählung Glabers diese Lehren aus Italien gebracht und eine grosse Anzahl von Leuten jeglichen Standes als Anhänger gewonnen haben. Die bedeutendsten Beförderer sollen zwei Kanoniker in Orleans gewesen sein, namens Heribert und Lisoi oder Stephan und Lisoi. König Robert liess dreizehn an der Zahl verbrennen. Sie waren härter als Eisen, wie im Bericht der Synode von Orleans steht. Die Königin Konstantine schlug einem derselben, Stephanus, in dem sie ihren Beichtvater erkannte, ein Auge mit ihrem Stocke aus. Sie betrachteten die römische Kirche als Abgefallene, teilten den heiligen Geist durch Auflegung der Hände mit, das Wort Gottes, das in der Schrift aufleuchte, sei nicht sowohl ein äusserliches als ein inneres, „nicht wie die fleischlichen Menschen, welche Erdichtungen auf Pergament geschrieben glauben, sondern es ist das Gesetz von dem heiligen Geiste im inwendigen Menschen geschrieben, welches für die noch Schwachen in die Worte der heiligen Schrift gehüllt wird. Das ist die göttliche Speise, die innerlich sättigt und den Menschen in eine genaue Verbindung mit Gott und der höheren Welt versetzt. Gott hat die Welt nicht aus Nichts erschaffen, Himmel und Erde haben ohne Urheber von Anfang an bestanden.“ (Hahn S. 34.)

„Die Häretiter in Monteforte bei Turin 1030, die ebenfalls verbrannt wurden, unter diesen der Ketzer Girard, bekannten, dass der Vater Gott sei, in dem alles besteht, der Sohn das von Gott geliebte Gemüt, der heilige Geist das Verständnis der heiligen Schrift. Jesus Christus ist das Gemüt des Menschen, aus der Jungfrau Maria, aus der Schrift geistig wiedergeboren. Selbst Ver-

heiratete lebten wie Bruder und Schwester; Fleisch essen hielten sie für eine Sünde, alle Güter wollten sie mit allen Menschen gemeinschaftlich haben". (Hahn S. 73).

„Unter den Katharern selbst hatte sich die Sage erhalten, sie stammen aus dem östlichen Europa und zunächst aus den von Slawen bewohnten Ländern. Einige im Jahre 1146 zu Köln verbrannte Mitglieder der Sekte sollen ausgesagt haben (nach Evervins des Propstes zu Steinfelden Schreiben an den heiligen Bernhard), ihre Lehre sei seit der Zeit der Märtyrer in Griechenland und einigen andern Ländern im Verborgenen vorhanden gewesen. Der Dominikaner Rainerius Sacconi, welcher siebzehn Jahre lang selbst zur Katharersekte gehörte, bestätigt dies in seiner Summa de Catharis et Leonistis durch die bestimmte Behauptung, dass alle Gemeinden der Katharer von der bulgarischen und von der zu Tragurium (Trau oder Tragur auf einer Insel der dalmatinischen Küste) abstammen. Diese letztere Gemeinde war eine der bedeutendsten, welche den Verkehr auf der einen Seite bis nach Thrakien und Macedonien, auf der andern mit der südlichen vermittelte. Von da kamen sie ohne Zweifel nach Italien, wo Mailand einer ihrer Hauptsitze wurde. Nach den eigenen Angaben mehrerer dieser Häretiker sollen sie von Italien aus, wo sie schon früher sich auch in der Gegend von Turin zeigen, nach Frankreich gekommen sein; zwischen den Jahren 1020 und 1030 erscheinen sie an mehreren Orten in Aquitanien, in Orleans, in Arras, hauptsächlich aber verbreiteten sie sich durch das ganze südliche Frankreich, wo Toulouse der bedeutendste Mittelpunkt der Sekte war. . . . So geschah es, dass sie hier in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die grössten Fortschritte machten und zu Anfang des 13. Jahrhunderts ganz Languedoc, die Provence, Guienne und einen grossen Teil der Gascogne mit der ketzerischen Lehre beherrschten. . . . Ein besonders bemerkenswerter Punkt in der Geschichte dieser Häretiker ist das von ihnen im Jahre 1167 zu Saint Felix de Carama in der Nähe von Toulouse abgehaltene Konzil. Es erschien auf demselben der Katharerbischof Niketas von Konstantinopel oder der Papa Niquinta, wie er sonst genannt wird, die Vorsteher der Katharergemeinden von Nordfrankreich, in der Lombardei, in Albi, Carcassonne, Arras, Toulouse,

fanden sich bei ihm mit ihren Untergebenen ein und empfingen von ihm das Konsolamentum und die Ordination zu Katharerbischöfen."

Seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts zeigt sich auch im Westen die Gärung gegen das konstantinische Kirchentum, zeigen sich allenthalben Spuren gnostischer Verinnerlichung und Aufklärung. In der Diözese Chalons erhob sich ein Laie, Leuthard, der von göttlicher Inspiration erfüllt gegen das Bilderwesen und den Fetischdienst der Bilder und Kreuze eiferte und in den Propheten das Gute vom Falschen zu unterscheiden sich vermass. In Orleans entdeckte man 1022 eine gnostische Sekte, welche dem Zauber der Wassertaufe die geistige Reinigung, dem Fetischdienst der Messe das Brod des Geistes, die himmlische Erleuchtung der Seelen, — dem abergläubischen und unsittlichen Märchen der Schöpfung, der Geburt durch die Jungfrau, des stellvertretenden Opfertodes und des Gerichtes — das ins Herz geschriebene Gesetz göttlicher Erleuchtung und die Erlösung durch dasselbe entgegensetzte. Selbst Priester bekannten sich zu dieser reinen Christuslehre und erlitten mit der Gemeinde, der Märtyrer der Urkirche würdig, mit unerschütterlichem Mute den Feuertod.

Ungefähr gleichzeitig tauchte in den Diözesen von Lüttich und Arras eine Ketzerei auf, die auf einen italienischen Lehrer zurückzuführen war. Es wurde insbesondere die Kindertaufe als gewalttätiges und hohles Formelwerk verworfen, vollbracht an Wesen ohne Willen und Einsicht. Im Sinne des Evangeliums wurde die Lossagung von dieser bestehenden Welt, die Bezähmung der Begierden des Fleisches, die Forderung, den Lebensunterhalt durch Handarbeit zu gewinnen und brüderliche Liebe zu üben, die niemand verletzt und Gewalt antut, verkündet. Dass solche Menschen, die die reine Lehre und das menschlich-göttliche Leben im Geiste Christi zu verkünden wagten, von den geistlichen und weltlichen Vertretern der staatlichen Verbrecher-Organisation mit den solcher Menschen würdigen Mitteln grausam verfolgt wurden, ist so natürlich, dass es wirklich kaum erwähnt zu werden braucht.

Sehr bezeichnend fasst dagegen Fr. Chr. Baur die Grundsätze der echten Anhänger Christi in folgendem zusammen:

„Wie die alten Manichäer betrachteten auch die Katharer als

die Hauptaufgabe der Bekenner ihrer Lehre die Befreiung der Seele aus den Banden der Materie. Wie die Seele durch die Ursünde in die Gewalt der Materie gekommen ist, so gilt alles vorzugsweise als Sünde, was entweder dazu dient, die Herrschaft der Materie über die Seele zu befestigen, oder in Handlungen besteht, die rein weltlichen und materiellen Charakter an sich tragen. Sie zählten folgende sieben Todsünden: 1. Den Besitz irdischer Güter, den sie einen Rost der Seele nannten. Die Vollkommenen mussten nach dem Beispiel Jesu und der Apostel in strenger Armut leben, als die pauperes (die Armen) Christi, wie sie sich selbst nannten. 2. Den Verkehr mit weltlichen Menschen, ausser sofern man die Absicht hat, sie zu bekehren. 3. Untreue gegen die Wahrheit, hauptsächlich jeder Verrat an ihrer Sekte; selbst der Eid galt als Todsünde. 4. Den Krieg und den Gebrauch des Schwertes, selbst zur Verteidigung, setzten sie in die Kategorie des homicidium (Menschenmordes). 5. Die Tötung eines Tiers, das kein kriechendes ist. 6. Den Genuss des Fleisches und überhaupt der animalischen Nahrungsmittel. 7. Die Hauptsünde war die Ehe, oder überhaupt die Geschlechtsgemeinschaft, weil sie nach echt manichäischer Anschauung nur eine Fortsetzung des Akts ist, durch welchen der böse Gott die Seelen in materielle Leiber eingeschlossen hat." (Baur, Kirchengesch. I S. 101.)

Nur der letzte Punkt ist offenbar tendenziös übertrieben. Wir wissen, dass die Manichäer die Ehe und sogar die Übertretung der strengen Lebensweise überhaupt (die den „Auserwählten" vorgeschrieben war, denjenigen, die eine religiöse Mission zu vollziehen hatten) als lässliche Sünde betrachteten. Es konnte ja sonst nicht an die Erziehung der Volksmenge und an Propaganda im Kreise derselben gedacht werden. Mit solchen Lügen wollte man eben diese Propaganda verhindern, die Christuslehre unpopulär machen. Dagegen wird durch die Verdammung des Krieges, des Gebrauchs des Schwertes überhaupt, selbst im Falle der Verteidigung, dann die Verwerfung des Eides, der eine Huldigung vor dem Götzen der Rache bedeutet, in ganz zweifelloser Klarheit bekundet, wo die Lämmer Christi und wo die in das Lammfell verhüllten reissenden Wölfe zu suchen waren. Und die berufsmässigen staatlichen und kirchlichen Volksbetrüger haben

heute noch die Frechheit, in öffentlicher Lehre, die als solche vom Staate gezüchtet wird, diese Verkünder der himmlischen Milde, die Lämmer Christi als Häretiker, als Irrlehrer zu kennzeichnen, und das unschuldige Gemüt der Jugend und das unverdorbene Volk mit ihrer Heiligung des Verruchten, des Mordes zu demoralisieren! Wir haben gesehen, wie auch Protestanten, u. a. auch der berühmte Baur selbst, bemüht sind, diese Vertreter der reinen Lehre Christi zu verketzern und den „sittlichen Charakter" solcher unmoralischer Weltanschauung dem angeblich heidnischen Naturalismus dieser echten Christen gegenüber geltend zu machen. Was es jedoch mit der „Gefährlichkeit" solcher Ketzereien für eine Bewandtnis habe, offenbart uns in treffender Weise in einem seiner lichten Augenblicke derselbe Baur (ebend. S. 194):

„Je klarer der Kontrast vor Augen lag und je weniger der unverdorbene Wahrheitssinn des Volkes darüber in Zweifel sein konnte, wo das wahre Christentum zu suchen sei, bei der Armut und Weltentsagung derer, die wie sie selbst schilderten, wie Schafe unter Wölfen Verfolgungen erduldeten, gleich den Aposteln und Märtyrern, und ihr ganzes Leben unter Entbehrungen in Gebet und Arbeit hinbrachten, oder bei den stolzen üppigen Priestern einer auf weltlichem Reichtum und hierarchischer Macht sich aufbauenden Kirche, um so grösser wurde die Gefahr."

„Was vorerst das alte Testament betrifft, so verwarfen sie es bestimmt mit Ausnahme des Hiob, der Psalmen, der Bücher Salomons, der Weisheit, des Jesus Sirach, des Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel und der 12 Propheten, von denen einige nach ihrer Behauptung im Himmel geschrieben worden sind, sowie derjenigen Stellen, welche im Neuen Testament angeführt sind." (Hahn a. a. O. S. 92.) „Sie verwarfen sie wegen des Gegensatzes zum Neuen Testament, dann weil Gott hiermit als veränderlich erschien, dann wegen dessen Grausamkeit, schliesslich weil Gott selbst in demselben der Lüge angeklagt wird". (Ebenda.) „Auch bezogen sie die Wunder des Neuen Testaments nicht auf die leibliche, sondern auf die geistige Blindheit, den geistigen Tod usw." (Hahn S. 97.)

Das wichtigste Sakrament war das Konsolamentum, die Feuer-

taufe oder Geistestaufe. „Daraus, dass sie auf die Gesinnung dessen, der das Konsolamentum erteilte, ein Gewicht legen und dasselbe nicht unabhängig von der Würdigkeit und Unwürdigkeit desselben wirken liessen, floss bei ihnen die trostlose Lehre, dass aus seiner Würdigkeit die Wirksamkeit des Sakramentes hervorgehe." Von dem Bestehen desselben finden sich schon Spuren im Jahre 1167. (Hahn S. 79.) Man forderte bloss würdige Spender.

Sie behaupteten, „die römische Kirche sei die Hure in der Offenbarung, der Papst das Haupt aller Irrtümer, die Prälaten seien die Schriftgelehrten und Pharisäer, der Papst und die Bischöfe zusammen seien Totschläger wegen der Kriege, die sie führten." (Hahn S. 81.)

Nach Reiner bestand ihr Klerus aus vier Stufen: dem Bischof, dem älteren Sohn, dem jüngeren Sohn und dem Gehülfen oder Diakonus. Nach Eckbert gab es unter den Vollkommenen zwölf Magister, die wieder unter einem Oberhaupte standen, ferner zweiundsiebzig Bischöfe, von den Magistri ordiniert, unter diesen Älteste und Diakone. Ihr Oberhaupt hatte seinen Sitz in der Bulgarei. (Hahn S. 81 f.) Sie errichteten Schulen, 41 befanden sich allein in der Diözese von Passau. (Hahn S. 83.)

Manche behaupteten, dass das jüngste Gericht bereits geschehen sei, und dass die ewigen Höllenstrafen in dieser Welt und nirgends anders statthaben. Andere sagten, das jüngste Gericht werde dann stattfinden, wenn der Papst und der Kaiser sich zu ihrer Sekte bekehren würden. (Hahn S. 85.)

Zu den Manichäern gehörten die Ketzer in Perigord um 1163 oder noch früher. Ihr Bischof war Pontius, und er hatte zwölf Lehrer. Sie verwarfen Fleisch, Wein und die Ehe. Sie stellten zwei Prinzipien auf, ebenso wie die Ketzer in der Bretagne um dieselbe Zeit und in der Gascogne 1202; das böse nannten sie Lusabel, dieses schuf die Leiber, Gott die Geister. Sie verwarfen das alte Testament und nahmen nur die Evangelien und die kanonischen Briefe an, verboten Ehe und Fleischgenuss. (Hahn S. 60 f.)

Manichäer mit absolutem Dualismus leiteten alles Sichtbare und Leibliche, die ganze Natur vom bösen Prinzip ab. Der gute Gott schuf eine eigene himmlische Welt mit anderer Sonne, Sternen usw.

Die Seele befindet sich im Leib, der Geist aber, welcher der Wächter und Führer der Seele ist, ist nicht innerhalb des Leibes, sondern jene von dem guten Gott erschaffene Seele hat ihren eigenen Wächter. Die mit relativem Dualismus hielten Luzifer für einen der beiden Söhne Gottes oder für einen abgefallenen Engel. Christus hatte nur einen Scheinleib. (Vergl. Hahn S. 63 f.)

Johannes de Lugio behauptete, dass Christus einen wahren menschlichen Leib gehabt habe. Ferner lehrte er eine Seelenwanderung. Schliesslich werde alle Materie sich auflösen wie ein verwesender Leichnam. (Hahn S. 65.)

Die albanischen Katharer hielten Christum für einen blossen Menschen, andere für einen Mensch gewordenen Engel. (Hahn S. 65.)

(Die christl. Kirche d. Mitt. v. Fr. Chr. Baur, I. S. 187): „Es lag sehr nahe, den Fall der Seelen dadurch zu beseitigen, dass man sich den Konflikt der beiden Grundwesen so ewig dachte, als sie selbst. Dies ist der von Johannes de Lugio am Anfang des 13. Jahrhunders gemachte Versuch, eine strengere Haltung zu geben. Nach seiner Lehre sind die beiden Grundwesen in ihrem steten Kampf und Widerstreit so ineinander verschlungen, dass es nie Seelen gab, die von aller Berührung des bösen Prinzips völlig frei geblieben wären. Der gute Gott erscheint daher hier dem bösen gegenüber noch weit unmächtiger, als in der gewöhnlichen Vorstellung; er kann sich seiner Einwirkung so wenig erwehren, dass er, Christus ausgenommen, überhaupt nichts an sich Vollkommenes und Unsündliches hervorbringt. (Reinerius S. 1772.)“

Baur S. 188: „Unter denselben Gesichtspunkt ist die Modifikation des Systems zu stellen, durch welche der Fall zwar nicht aufgehoben, aber von den Seelen auf den bösen Gott selbst übertragen wird. Ist aber der böse Gott selbst gefallen, so kann er nicht von Anfang an böse gewesen sein. Es gab daher eine Partei der Katharer, welche statt den Dualismus zu verschärfen, ihn vielmehr prinzipiell aufhob. Nach ihrer Lehre ist der böse Gott der von dem guten Gott geschaffene, aber von ihm abgefallene Luzifer. Da sie mit der kirchlichen Lehre auch in dem Begriff einer Schöpfung aus Nichts übereinstimmen, so weichen

sie nur in der Behauptung ab, dass Gott als Weltschöpfer zwar die Materie hervorgebracht, Luzifer aber sie geordnet und gestaltet habe." (Reinerius S. 1773.) „Es ist dies dieselbe Form des Dualismus, die uns bei den Bogumilen begegnet, und ohne Zweifel steht sie mit der letzteren auch in einem geschichtlichen Zusammenhang. Es ist wenigstens von einem katharischen Bischof Nazarius die Rede, welcher das eben diese Form des Dualismus enthaltende katharische Evangelium Johannis aus Bulgarien nach Italien gebracht und dadurch auf dem Grunde der zuvor schon vorhandenen Lehrverschiedenheit die Spaltung der abendländischen Katharer in die beiden Hauptparteien der Albanenser und Corrocenser veranlasst habe (zwischen 1180 und 1200)... Die Katharergemeinden im südlichen Frankreich blieben beinahe durchaus dem älteren Systeme der Albanenser treu, namentlich die zu Toulouse, Albi, Carcassonne." Die Corrocenser neigten sich zum Monismus. (Vergl. Baur a. a. O. S. 188.)

Im Anfang des 11. Jahrhunderts traten in Thrazien die Euchiten auf. Nach ihrer Anschauung hat der höchste Gott, dem die überweltlichen Regionen gehören, zwei Söhne. Dem älteren, der dem Demiurg der Gnostiker entspricht, Satanael, sind die Dinge innerhalb der Welt übergeben, während dem zweiten, der Christus entspricht, die himmlischen Dinge zugewiesen sind. Nach den verworrenen kirchlichen Quellen soll ein Teil dieser Sekte den jüngeren Sohn, der das bessere Himmlische gewählt, verehrt haben, doch ohne den älteren, der mit demselben in Streit liegt, zu schmähen. Dagegen soll der andere Teil der Sekte den älteren, Satanael, verherrlicht haben, den sie als den Schöpfer der Welt betrachteten. Dieselben Anklagen, die die Heiden gegen das Urchristentum vorgebracht hatten, werden auch gegen diese gnostische Sekte laut von Seiten der konstantinischen Scheinchristen. Man legt ihnen geheime Ausschweifungen bei ihrem Gottesdienst, Mord und Verbrennung von Kindern, deren Blut und Asche sie geniessen sollen, zur Last.

Aus den Euchiten sind unter der slawischen Bevölkerung Thrakiens diesseits und jenseits des Balkans die Bogumilen (Gottliebende) hervorgegangen. Im Jahre 1111 entlockte der Kaiser Alexius Comnenus ihrem Führer, einem Arzt Basilius, unter dem hinter-

listigen Vorgeben, dass er sich belehren und bekehren lassen wolle, ihre Geheimlehre. Den gefangen genommenen Bogumilen liess man die Wahl, ihre Lehre zu widerrufen oder den Scheiterhaufen zu besteigen. Basilius, der trotz der Folter standhaft blieb, wurde im Hippodrom verbrannt. Die Quellen für die Euchiten und Bogumilen sind Michael Psellus, Peri energeias daimonon und Euthymius Zygadenus, Narratio de Bogumilis in 23 t. seiner Papolia; ferner Anna Comnena.

Nach Euthymius sollen die Bogumilen die mosaischen Schriften verworfen, dagegen die Psalmen und Propheten unter ihre heiligen Schriften aufgenommen haben. Der Schöpfer der irdischen Dinge ist der vom höchsten Gotte abgefallene Satanael, der dann auch die Eva hintergeht und in der Gestalt der von ihm belebten Schlange mit ihr Kain und seine Lieblingsschwester Kalomena erzeugt. Moses als Werkzeug Satanaels gibt ein unreines Gesetz heraus, dessen dämonischer Charakter sich darin zeigt, dass er Ehe, Fleischgenuss, Eid, Tieropfer, Menschenmord teils gestattet, teils geradezu gebietet. Der himmlische Vater lässt schliesslich, um die Menschen von diesem Joche zu erlösen, seinen Sohn, den Logos (den sie mit Michael, den Engel des grossen Rates identifiziert haben sollen) niedersteigen. Dieser geht durch das Ohr (als das „Wort") in die Jungfrau Maria ein, erscheint in einem Scheinleibe, sowie auch sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung nur scheinbar sind. Er habe Satanael, den Gott des Moses, als Satan gekennzeichnet (vergl. Joh. 8), jedoch gesagt: „Ehret die Dämonen, nicht damit sie euch nützen, sondern damit sie euch nicht schaden." In allen Menschen sind die Dämonen die eigentlichen Urheber der Sünden und Verbrechen. In den Bogumilen jedoch wohnt der heilige Geist; sie sind die wahren Gottesgebärer. Im Tode tauschen sie das befleckte irdische Gewand mit dem göttlichen Gewande (dem „Gewand der Herrlichkeit") Christi.

Der kirchlichen Wassertaufe stellen sie die Geistestaufe entgegen. Sie bekennen vor der Gemeinde ihre Sünden, obliegen einem siebentägigen Gebet und verpflichten sich zur Verschwiegenheit über die Mysterien. Es wird ihnen unter Anrufung des heiligen Geistes das Evangelium Johannis aufgelegt und das Vaterunser gebetet. Nach einer zweiten Prüfungszeit erfolgt

neben Händeauflegung der anwesenden Mitglieder der Gemeinde die eigentliche Aufnahme. Das kirchliche Abendmahl wird als Götzenopfer, die Kirche als Wohnstätte der Dämonen bezeichnet, ebenso das Kreuz verworfen. Unter den Vätern der Kirche werden besonders Gregorius von Nazianz, Basilius und Chrysostomus als falsche Propheten bezeichnet, die unter der Leitung der Dämonen stehen, denen auch die Wunder solcher Heiligen zugeschrieben werden. Im Sinne der Bergpredigt halten sie jedes Gebet ausser dem Vaterunser für unnützes Lippenwerk.

Im 12. Jahrhundert erscheinen diese Katharer als „Gottesfreunde" oder „Bogumilen" (Baur a.a.O. S. 182). „Nach der wahrscheinlichsten Ableitung bezeichnet sie ihr, auch sonst vorkommender slawischer Name (Theophilus, Gottlieb) als Gottesfreunde. Ihre Lehre hat einen durchaus dualistischen Charakter, nur war der Dämon Satan oder Satanael ursprünglich auch ein Sohn Gottes und als der erstgeborene der mächtigere der beiden Söhne... Da er aber auch nach seinem Sturz vom Himmel noch seine göttliche Gestalt und Schöpferkraft hatte, so schuf er mit seinen Engeln einen zweiten Himmel und alles in derselben Ordnung, wie der erste Gott... Satanael bildete den Körper Adams aus Erde und Wasser; da aber das Geistige, das es von Satanael hatte, nicht bei ihm blieb, weil sonst aus ihm nicht ein Mensch, sondern ein Teufel geworden wäre, so wäre die Schöpfung des Menschen schlechthin unmöglich gewesen, wenn nicht der gute Vater auf die Bitte Satanaels den belebenden Hauch gesendet hätte... Die erste Weltperiode ist die Herrschaft der Dämonen; nur wenige Menschen gelangen in die Reihen der Engel, die in den Genealogien von Matthäus und Lukas genannten... Endlich liess Gott aus Mitleid das Wort, d. h. den Sohn aus seinem Herzen hervorgehen. Er stieg vom Himmel herab, ging in das rechte Ohr der Jungfrau und durch das Ohr wieder heraus.., was Christus wesentlich ist, ist er durch das hörbare Wort... Ihr einziges Gebet war das Vaterunser, das sie siebenmal des Tages und fünfmal des Nachts beteten, und das die Wirkung hatte, die Dämonen zu verscheuchen. Neben dem Gebet war ihr wichtigster religiöser Akt die Geistestaufe, bei welcher dem Aufzunehmenden das Evangelium Johannis auf das Haupt gelegt wurde. Alle, welche auf diese

Weise den heiligen Geist empfingen, nannten sie Gottesgebärer, denn auch sie tragen das Wort Gottes in sich und gebären es, indem sie es andere lehren (?), sie starben nicht, sondern scheiden ab, wie im Schlaf, indem sie ohne Qual das schmutzige Gewand des Fleisches abtun und unter dem Geleite der Engel und Apostel zum Reiche des Vaters eingehen." Die katholischen Kirchen nannten sie Wohnungen der Dämonen. Sie verwarfen Fleischgenuss und Ehe.

Aus der vorliegenden Darstellung ist die Identität mit den Lehren vom Demiurg als dem Schöpfer der materiellen Welt und dem Äon Christus, der im Geiste geboren wird und den das hörbare Wort, die Lehre vermittelt, wie sie die verschiedenen gnostischen Schulen lehrten, die wir im ersten Bande zur Darstellung brachten, deutlich zu entnehmen.

Bogumilischer Grundsätze beschuldigte man 1140 die Schriften des kürzlich verstorbenen Constantinus Chrysomalus, und der Patriarch Leo Stypiota bewirkte auf einer Synode deren Verdammung, weil dieser Mann in der geistlichen Umwandlung und Katechisation, nicht aber in dem grob abergläubischen Formelwerk der Taufe das Wesentliche sah und so verständig und ehrlich war, dergleichen ohne geistige Wiedergeburt für hohlen Hokuspokus zu erklären. Das Mass des Glaubens, der lebendigen Überzeugung, der er die gnostische Händeauflegung beizufügen empfahl, nicht aber äussere Werkheiligkeit entscheide darüber, in welchem Mass die Menschen der Gnade Gottes teilhaftig würden. Ausserdem soll er in seinen Schriften die Lehre verkündet haben, dass die Eingeweihten dem Gesetze, das heisst knechtischen äusseren Regeln nicht mehr untertan seien, von solchem Geiste wirklich durchdrungen, zur Sünde unfähig seien, so dass auch nur solche vom göttlichen Geiste beseelte Menschen das Mysterium wirklich verwalten könnten. Diese Grundsätze lassen die Einsicht und den Geistesadel dieses Mannes ebenso leuchten, als es natürlich ist, dass die amtlichen Vertreter systematischer politischer Volksverdummung und öffentlicher Demoralisation, die Bonzen der Staatskirchen sich zu allen Zeiten bis heute mit solchen Grundsätzen nicht vertragen konnten und mit Hilfe staatlicher Gewalt, in deren Dienst sie stehen, solche Volksaufklärung und die öffentliche Verkündigung solcher sittlich edlen Grundsätze zu unter-

drücken bestrebt waren. Dass der edle Chrysomalus nicht allein dastand, wird daraus ersichtlich, dass im Jahre 1143 auf einer Synode zu Konstantinopel zwei kappadozische Bischöfe als Bogumilen abgesetzt wurden. Und dass der heilige Funke noch lange fortglimmte, ist daraus ersichtlich, dass noch 1230 der Patriarch Germanus klagt, dass die Bogumilen nachts heimlich in den Häusern umherschlichen und durch den Schein ihrer Frömmigkeit viele verführten.

Am Anfang des 12. Jahrhunderts verbreitete sich der neue Manichäismus durch die Bemühungen von Peter von Bruys und seines Schülers Heinrich. Unter Papst Eugen III. machte der päpstliche Legat Alberich und der heilige Bernhard eine Bekehrungsreise in das Gebiet des Grafen von Toulouse. Papst Alexander III. führte den Vorsitz auf einem Konzil von Tours 1163, auf welchem die ernstlichsten Massregeln gegen die Ketzer ergriffen wurden. 1165 auf dem Konzil von Lombers bei Albi bekannten sich die Häretiker unter Führung eines gewissen Olivier zum Manichäismus. Die Verfolgung hinderte nicht, dass die Manichäer 1167 in St. Felix de Caraman bei Toulouse unter ihrem Vorsteher Niquinta ein Konzil veranstalteten und derselbe Bischöfe für die Kirchensprengel von Toulouse, Carcassonne, Aran, Albigeois, Frankreich und die Lombardei weihte. Raimund V., Graf von Toulouse, klagt 1177 in einer Anrede an die Cistercienser darüber, dass selbst die Priester sich verführen lassen, und die Kirchen verlassen seien, die Sakramente verachtet, dass man an die Schöpfung des Menschen und die Auferstehung des Fleisches nicht mehr glauben wolle. Der Abt Heinrich brach 1181 in das Gebiet des Grafen von Beziers, der die Ketzer beschützte, mit bewaffneter Macht ein, eroberte Laveau und zwang den Grafen und die Vornehmsten des Landes, der manichäischen Lehre zu entsagen.

Eine neue Epoche in der Ketzergeschichte beginnt mit Innozenz III. Dieser „grösste aller Päpste“ zeigte in der Tat eine den Grundlehren seiner Kirche völlig entsprechende Grösse. Er war gross wie Sargon, wie Timurlenk oder Dschingischan in dem furchtbaren zwanzigjährigen Ausrottungskrieg, den er gegen die Albigenser führte, eine Tigergrösse voll Grausamkeit und

Tücke, von so echter Art und von solchem Stile, dass er in der Tat mit den entsetzlichsten Repräsentanten dieser Spezies des Tiermenschen in der Geschichte mit Erfolg konkurriert. Er ist hiermit auch der typische grosse Repräsentant des Geistes seiner Kirche. Bewunderung mag die eherne Standhaftigkeit, die Energie, die Klugheit erregen, die skrupellos alle Mittel der blutigen Gewalt, des Raubes, der Tortur, ebenso wie der schleichenden List und der zielbewussten Verlogenheit, die Schrecken des Tigers und der durch die dichteste Nacht und unter Leichenhügeln mit Sicherheit wandelnden Hyäne, die selbst die Gräber der Feinde aufwühlen lässt, um sich an der Vertilgung ihrer Leichname zu ersättigen, mit der Klugheit der im Hinterhalt lauschenden Schlange verbindet, die unversehens ihr Opfer umgarnt und erdrückt oder mit giftigem Zahne erreicht. Kein Mittel war diesem Mann zu furchtbar, und keines zu kleinlich und niedrig, um seine Zwecke der Weltbeherrschung zu erreichen, mit welcher er die Völker alle von Island bis Palästina, von Portugal bis Russland lenkte. In dieser Weise ist Innozenz der Grosse in der Tat das klassische Symbol seiner Kirche nicht bloss, sondern jener ganzen Kulturperiode, die man die christliche nennt, den milden Bergprediger in der entsetzlichsten Weise verhöhnend, jene Periode, die Nietzsche mit Recht den einen grossen Schandfleck der Menschheit nennt.

Raimund VI. von Toulouse beschützte die Ketzer, ja hing ihrer Lehre an. Gegen ihn sandte der Papst seine Legaten, unter diesen einen gewissen Peter von Castelnau, der daran ging, Raimund, der sich schon gedemütigt und dem Papste gebeugt hatte, aufs neue zu exkommunizieren, weil derselbe in der Verfolgung der Ketzer nicht genug Blutdurst zeigte, sich nicht eifrig genug bewies. Dieser blutdürstige Mensch nun wurde 1208, nachdem er den Grafen nach einer resultatslosen Besprechung verlassen hatte, von zwei Unbekannten überfallen und durch einen Lanzenstich ermordet. Über die Urheber dieser Missetat breitet sich Dunkel. Raimund leugnete jeden Anteil. Es war aber dieses Verbrechen, das irgend welche Fanatiker an diesem Bluthunde der Kirche begangen, eine Verirrung, die von seiten von Anhängern der reinen Lehre Christi nur tief zu bedauern ist, der willkommene

Vorwand für die römische Baalskirche, um für den einen Hunderttausende, in entsetzlichem Gemetzel hinzumorden in dem Albigenserkriege. Innozenz hatte aber schon ein Jahr früher, 1207, den König von Frankreich und eine Reihe von Grossen des Reiches aufgefordert, die Ketzer zu bekämpfen, sagte ihnen ihre Güter zu und sicherte ihnen Ablass ihrer Sünden. Ebenso richtete Innozenz nachher ein Schreiben an die Erzbischöfe von Narbonne, Arles, Embrun, Aix und Lyon, wo er ingleichen zu Raub und Mord auffordert und die Person nicht bloss, sondern auch die Länder des Grafen von Toulouse für vogelfrei erklärt. Der Graf, zitternd vor dem grossen Kreuzheer, tat schmähliche Busse. Der päpstliche Legat führte ihn mit dem Stricke um den Hals, mit Rutenstreichen in die Kirche. Man hatte jedoch die vollständige Plünderung und den Ruin des schwer gedemütigten Mannes im Auge und stellte an ihn unmögliche Forderungen. Hahn bemerkt hier: „Mit der Schadenfreude des Mörders, der das ausersehene Opfer bereits mit seinen Netzen umgarnt hat, benachrichtigte der Legat Milo den Papst, er habe den Grafen wenigstens fünfzehn Punkte beschwören lassen, die er bis zu dem bestimmten Zeitpunkt zu halten nicht imstande sein werde. Dann sei es ein Leichtes, ihn völlig seines Landes zu berauben, da die Kirche bereits sieben seiner festesten Schlösser in Besitz habe, und die Konsuln dreier grosser Orte sich derselben unterwerfen zu wollen geschworen haben. Darum möge der Papst seine Versprechungen nicht annehmen, sondern im Gegenteil, die Hand der Kirche immer schwerer auf ihm lasten lassen. Dieses hinterlistige Verfahren, welches die Legaten Raimund gegenüber befolgten, gründete sich ganz auf die Verhaltungsmassregeln, welche Innozenz selbst ihnen erteilt hatte. Wir finden sie bei Baluz in einem Schreiben, das er an die Bischöfe von Riez und Conserans und an den Abt Arnaud hatte ergehen lassen und worin er ihnen als die rechte Klugheit anempfiehlt, sie sollen, um ihren Zweck zu erreichen, nicht alsobald mit dem Grafen beginnen, sondern ihn durch falsche Vorspiegelungen so lange hinhalten, bis die andern, seiner Hülfe beraubt, unterdrückt seien, dann werde es um so leichter sein, gegen den Alleinstehenden zu verfahren.“ (Hahn S. 203 f.) Unser Gewährsmann frägt

hier etwas zu höflich, ob das eine apostolische Maxime wäre. Sein aufrichtiger Fanatismus mag dem Papst als Milderungsgrund zugerechnet werden. Aber auch Innozenz III. ist für uns nur ein Beispiel, wie ruchlose Dogmen, die masslose Herrschsucht und Grausamkeit atmen, hochveranlagte Menschen sittlich zu korrumpieren geeignet sind. Man kann hier ermessen, wie schrecklich solche Lehren bis auf den heutigen Tag das Volk demoralisieren. Immer aber haben wir in edler Milde die Lehre, nie den Menschen zu verurteilen.

1209 sammelte sich ein grosses Kreuzheer infolge der Anfeuerung des Papstes, gegen zwanzigtausend Ritter und noch zehnmal so viel geringe Leute.

Es würde über die Grenzen dieser Schrift führen, wenn wir die Phasen des entsetzlichen Vertilgungskrieges im einzelnen verfolgen wollten, und wir verweisen hier auf die Darstellung von Hahn. Die Massenschlächterei, die man auf Befehl des Menschen, der die Frechheit hatte, sich den Stellvertreter des Verkünders des unendlichen Erbarmens zu nennen, vollzog, spottet aller Beschreibung, und wurde weder Alter noch Geschlecht, weder Weiber noch Kinder noch Greise geschont. So wurden allein in einer Kirche von Beziers, wie der Mönch von Vaux-Cerniry sagt, in der Kirche der heiligen Magdalena allein siebentausend getötet, und in Beziers alle, vom Jüngsten bis zum Ältesten, ermordet. Gewiss jedoch war ein solches an „heiliger" Stätte dargebrachtes Blutopfer jenes Gottes der Kirche völlig würdig, der doch alle menschliche Grausamkeit weit hinter sich lässt, und es ist einfach lächerlich, wenn katholische Schriftsteller sich darüber ereifern, dass man diese frommen Gottesstreiter verleumdet hätte, indem man behauptete, dass der Abt Arnaud auf die Frage: was man zu tun habe, da es unmöglich sei, die Katholiken von den Ketzern zu unterscheiden, gesagt habe: „Tötet alle, der Herr kennt die Seinen." Nachdem dieser Gott durch seinen würdigen Stellvertreter solche Gräuel angeordnet, konnte doch Ohnmacht oder Unwissenheit dieses Gottes seine sonstige sittliche Qualifikation unmöglich beschönigen. Den Herrn der Stadt Carcassonne liess man nach der Einnahme der Stadt, kurz nachdem er gefangen genommen war, an „Durchfall" sterben. Der Verdacht der Vergiftung wurde laut und hat

die grösste Wahrscheinlichkeit bei Menschen von dem Kaliber der Spiessgesellen eines Innozenz III.

Den Oberbefehl über das Kreuzheer führte dann Simon von Monfort, ein Mensch von ungemessener Eroberungssucht. Ganz Südfrankreich wurde in eine grosse Blutpfütze verwandelt. Um mit Hahn zu sprechen, „es ging die erwünschte Frucht der giftigen Saat, welche die päpstlichen Legaten mit teuflischer Klugheit ausgestreut hatten, auf". Eine ganz wahnsinnige, völlig teuflische Zerstörungswut hatte sich der mit dem päpstlichen Segen ausgegangenen Gottesstreiter bemächtigt, derart, dass sie, z. B. in Toulouse, nicht bloss alles, die Weiber und Kinder mit inbegriffen, töteten, sondern auch die Weinberge, Bäume und Saaten verheerten. (Hahn S. 243.)

Das vierte lateranische Konzil, das 1215 abgehalten wurde, beschäftigte sich im wesentlichen, neben der Frage der grossen Raubzüge nach dem Orient (genannt Kreuzzüge), auch mit der Regelung der Plünderung, des Folterns und des Totmarterns der Anhänger der Lehre unbedingter Milde.

Tief zu bedauern jedoch ist, dass viele der Albigenser die Waffen der Notwehr ergriffen den entmenschten Banditen gegenüber, in der Gestalt des Papstes und der „christlichen" Fürsten und des Raubgesindels, welches das Gefolge dieser Oberbanditen bildete, und nicht vielmehr sich in heiliger Unerschütterlichkeit ruhig foltern und morden liessen, wie es den Lämmern Christi geziemte. Doch war bei den primitiven kulturellen Zuständen jener Zeit und bei der herrschenden tiefeingewurzelten Roheit der Gesinnung, die eben durch die viele Jahrhunderte lange Herrschaft der Grundsätze der konstantinischen Satanskirche begründet worden war, ein plötzlicher Umschwung zur heiligen Milde Christi, wegen deren Grundsätzen die Anhänger der Erkenntnis Christi eben von jenen Menschen so grausam verfolgt wurden, nicht möglich, und ist nach der hochgradigen kirchlich-staatlichen Verseuchung der Sittlichkeit, die wir auch heute noch vor uns haben, die Wandlung zur Himmelsmilde des Bergpredigers auch für uns erst der besseren Zukunft vorbehalten, die aber schon herandämmert. Der bewaffnete Widerstand gegen den römisch-

kirchlichen Raubmörderzug war aber schon deswegen unvermeidlich, weil in Südfrankreich auch die Katholiken in Selbstverteidigung die Waffen wider die päpstlichen Bluthunde ergriffen und die katharische Bevölkerung grösstenteils mit sich rissen.

Schon waren die Grafen von Toulouse aus ihren Ländern verdrängt und die Masse der Anhänger der Erkenntnis Christi verblutet, schon triumphierten die kirchlichen Hyänen und rüsteten ihre Folterwerkzeuge, da erhob sich, von Empörung und Ekel erfasst, noch einmal über dem Schutt der niedergetretenen Städte und Burgen das Landvolk 1216 zum Aufstand und fegte die Henkersknechte der päpstlichen Gewalt noch einmal aus dem Lande hinweg und hielten die Grafen von Toulouse wieder ihren Einzug in ihre Residenz. Selbst Simon von Monfort fiel diesem Sturme des Volksunwillens zum Opfer, und man erlaubte sich die Blasphemie, die fünf Wunden dieser Bestie in Menschengestalt mit den Wunden Christi zu vergleichen. Auf das Drängen des Papstes jedoch setzte sich endlich selbst der König von Frankreich, Philipp II. im August 1219 mit einem grossen Heere in Bewegung. Sein Sohn, Ludwig VIII., ein vollständiger Knecht der Kirche, setzte das Werk des Vaters fort. Der Krieg wurde nach erneuerten Schreckensszenen, denen der Kern des Landvolkes nun gleichfalls zum Opfer fiel, nach weiterem zehnjährigem Wüten 1229 endlich beendet. Der Graf von Toulouse musste auf einen grossen Teil seiner Besitzungen verzichten und sich seinem besseren Gewissen entgegen zur scheusslichen Henkersarbeit feierlich verpflichten, denn so wollte es Seine Heiligkeit, der unfehlbare „Vertreter Christi". An diese Arbeit, an die Arbeit des Folterers und der Henkersknechte konnten jetzt diese römisch-kirchlichen sogenannten Christen triumphierend schreiten. Die Inquisition, von Innozenz begründet, wurde von nun an eine dieser Kirche würdige stehende Institution.

Schon Innozenz hatte diese Gerichtsbarkeit im wesentlichen der Obhut der päpstlichen Legaten, der Inquisitoren übertragen, an der Stelle der früheren bischöflichen Gerichtsbarkeit, gegen die die „Klage" einlief von seiten dieser Legaten, dass sie gegen die eigenen Landeskinder, mit denen die heimische Priesterschaft denn doch mit verschiedenen menschlichen Banden verknüpft

war, zu schonend vorgehe. Gregor IX. tat 1233 einen Schritt weiter in der Organisation der Inquisitionsanstalt, indem er die Leitung der Verhandlungen den bischöflichen Gerichten vollends entzog und den Predigermönchen des Dominikanerordens übertrug.

Von der intellektuellen und sittlichen Roheit des „grossen" Vertreters der römischen Kirche legt auch ein Brief beredtes Zeugnis ab, den Innozenz III. an den Grafen von Toulouse am 29. Mai 1209 richtet: „Überlege doch, Unsinniger, überlege! Kann nicht Gott, der ein Herr ist über Leben und Tod, plötzlich deine Tage enden, damit sein Zorn den, welchen seine Langmut nicht zur Reue führte, den ewigen Qualen überliefere? . . . Warum bedenkst und befürchtest du aber solches nicht? Wahrlich, es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, der noch jetzt dich in ein Tier zu verwandeln imstande ist." (Hahn S. 185.) An dieser Wunderkraft des genannten Gottes der Staatskirchen ist übrigens nicht zu zweifeln, denn es hatte der Glaube an ihn, an sein Vorbild allerdings die Kraft, Menschen in reissende Bestien der schlimmsten Art zu verwandeln, wofür Innozenz selbst auch ein entsetzlicher Beleg ist. Übrigens ist die Verwandlung des unglücklichen Grafen von Toulouse in ein solches reissendes Tier diesem Gotte leider gleichfalls gelungen, aber nicht infolge seines Abfalles von diesem Gotte, sondern infolge seiner Bekehrung zu seiner Kirche. Der Graf endete, nach schmählicher Demütigung und Busse, wobei er mit einem Stricke um den Hals sich durch Peitschenhiebe der Baalspfaffen des Innozenz treiben liess, — damit, dass er noch kurz vor seinem Tode sechzig Ketzer verbrennen liess.

Die Ortliebarier, eine Sekte, deren Anhänger in Strassburg im Jahre 1215 verbrannt wurden, lehrten: Die Welt sei ewig, Christus sei ein blosser Mensch gewesen, welcher erst Gott geworden sei, so wie jedes Mitglied ihrer Sekte Gott werde. Ihre Lehren hatten einen dualistischen Charakter und erinnern an diejenigen der Neu-Manichäer oder Katharer. „Der historische Christus ist ihnen nur eine Redefigur für den Gläubigen im Sinne ihrer Sekte." (Preger I, S. 193.) Gott, lehrten sie, wird zum Sohne, wenn sein Wort in einer Menschenseele sich offenbart. Sie verwarfen ein besonderes Priestertum und die Sakramente. In bezug

auf die Lehre von der Trinität sind nur widersprechende Nachrichten über die Sekte auf uns gekommen. Nach der einen versinnbildlichten sie im Beten zu dreien die drei Personen, nach andern dachten sie Gott einpersönlich. Auch hier ist ersichtlich, mit wieviel Vorsicht diese von Inquisitoren und sonstigen Anhängern des kirchlichen Aberglaubens, also von meist übelwollenden und jeder Fähigkeit zur Auffassung gnostischer Lehren baren Individuen, gesammelten Notizen zu behandeln sind. (Vgl. Preger I, S. 195.)

Wie hoch die Masse der Bevölkerung über diesen staatskirchlichen Hyänen stand, zeigt der Umstand, dass die ganze von hochgradigem sittlichen Ekel ergriffene Bevölkerung sich gegen die Inquisition erklärte, so dass die entmenschten Machthaber schliesslich im Gebiete von Toulouse (1237—1241) die Nachforschungen für eine Zeit einstellen mussten.

„Gregor IX. übertrug die Inquisition den Dominikanern. So fing denn die Inquisition noch vor Ende des Jahres 1243 wieder an. Von neuem wurden Tote ausgegraben und verbrannt, und alle, die als Häretiker angegeben oder der Häresie für verdächtig gehalten wurden, vor die Tribunale der Inquisition berufen." (Hahn S. 386.)

Wie sehr aller Menschlichkeit entkleidet selbst die „Heiligen" dieser Kirche waren, beweist der heilige Bernhard, der durch seine Frömmigkeit und durch seinen Eifer berühmte Abt von Clairvaux, den wir später als bedeutenden Mystiker kennen lernen werden. Er wusste um 1248 in einem Schreiben, welches er an die Einwohner von Toulouse richtete, viel von ihrem Hass und ihrem Eifer gegen die Häretiker zu rühmen und ermahnt sie dringend: „Verfolgt und ergreifet sie: lasset nicht ab, bis sie gänzlich ausgerottet und aus euren Grenzen entflohen sind." (Hahn S. 450.)

Die in Mailand um 1190 von dem nachher zur katholischen Kirche zurückgekehrten Bonacursus geleiteten Manichäer behaupteten: Gott habe alle Elemente erschaffen; andere schrieben sie dem Teufel zu; jedenfalls aber habe dieser einen Zwiespalt in dieselben gebracht. Der Teufel habe Adam aus Erde (limo terrae) gemacht und mit Gewalt einen gewissen Engel des Lichts in

denselben eingeschlossen. Der verbotene Apfel sei die fleischliche Vermischung des Adam mit der Eva gewesen. Was von Abraham, Isaak und Jakob gesagt und getan worden sei, sei von dem Teufel gesagt und getan worden. Die Wunder des Moses seien vom Teufel geschehen.

„Im Jahre 1317 erliess Johannes von Ochsenstein, Bischof von Strassburg, ein Schreiben an den Klerus seiner Diözese, worin er von dem Dasein einer aus Mönchen und verheirateten Personen bestehenden Sekte mit stark pantheistischer Färbung Kunde gibt, die gemeiniglich Begharden und Schwestrones genannt werden, sich selbst aber die Sekte des freien Geistes nenne. Er gibt darin Nachricht von sieben Irrtümern derselben. 1. Gegen die Gottheit. Sie sagen und glauben, dass Gott formaliter alles sei, was ist; dass der Mensch so könne mit Gott verbunden werden, dass er dasselbe könne, wolle und tue, wie Gott; dass sie von Natur Gott seien ohne Unterschied; dass in ihnen alle göttlichen Vollkommenheiten sich finden, so dass sie sagen, sie seien ewig, sie haben alles erschaffen und selbst mehr als Gott; dass sie Gottes und der Gottheit nicht bedürfen; dass sie unsündlich seien, daher sie jegliche Handlung ohne Sünde verrichten; dass sie selbst das Himmelreich seien usw. (Item dicunt quod sunt immutabile in nova rupe — Sie sagen auch, dass sie unveränderlich sind im neuen Felsen.) 2. Gegen Christum. Sie sagen, dass jeder vollkommene Mensch Christus sei per naturam; dass Christus nicht nur aus, sondern für sich selbst gelitten habe; dass Christi Menschheit von Christus abgelegt und angenommen werde, wie der Leib vom Teufel; sie beweisen dem Leibe Christi keine Ehrerbietung, sondern wenden sich von der geweihten Hostie ab und sagen, sie schmecke ihnen wie Kot im Munde; sie glauben, dass ein Mensch das Verdienst Christi übertreffen könne; dass nichts um irgend eines Lohnes, selbst um des Himmelreiches willen, geschehen dürfe; dass der vollkommene Mensch über jede Tugend und Tugendhandlung, über Christus, über seine Leiden und über Gott erhaben sei (liber esse debet etc.). 3. Gegen die Kirche. Sie glauben, die katholische Kirche oder die Christenheit sei eine Narrheit (fatuam esse vel fatuitatem . . . dass ein starker Mensch, wenn er gleich

keinem Orden angehöre, nicht zu Handarbeiten für sein Bedürfnis verpflichtet sei, sondern frei die für die Armen bestimmten Almosen annehmen könne; dass alles gemeinschaftlich sei (unde dicunt furtum eis licitum esse — daher sagen sie, sei Diebstahl ihnen erlaubt). 4. Gegen die Sakramente . . . der Leib Christi sei auf gleiche Weise in jeglichem Brod wie in dem sakramentlichen . . . jeder eheliche Beischlaf, ausser dem, in welchem Nachkommenschaft gehofft werde, sei Sünde. 5. Gegen Hölle und Himmel, indem sie glauben, dass das jüngste Gericht nicht zukünftig sei, sondern dann vor sich gehe, wenn der Mensch sterbe; dass es keine Hölle und kein Fegfeuer gebe; dass nach dem Tod des Menschen der Geist allein oder die Seele des Menschen zu dem zurückkehre, von dem sie ausgegangen, und mit ihm so vereinigt werde, dass nichts übrig bleibe, als was von Ewigkeit Gott gewesen sei —; dass keiner, auch nicht ein Jude oder Sarazene, werde verdammt werden, weil nach dem Tode des Leibes der Geist zurückkehren werde; dass der Mensch mehr gehalten sei, dem innerlichen Instinkt zu folgen als der Wahrheit des Evangeliums, die täglich gepredigt wird. 6. Gegen die Evangelien, dass sie sagen, vieles in ihnen sei poetisch (quae non sunt vera, sicut est illud: Venite benedicti . . . die nicht wahr sind, so wie das Wort: Kommt, ihr Gesegneten . . .); die Menschen haben mehr den menschlichen Gedanken, die aus dem Herzen hervorgehen, als der evangelischen Lehre zu glauben. 7. Gegen die Heiligen, dass nämlich vollkommene Menschen sie übertreffen können und vollkommener seien; als die ruhmwürdige Jungfrau (et quosdam eam transcendisse in tribus virtutibus... welche sie in den drei Tugenden übertreffen) und als der heilige Paulus. (Hahn, D. Chr. Ulr. Geschichte der Ketzer im Mittelalter II. S. 477 f.) Einzelne tendenziöse Verdrehungen sind hier augenfällig.

Die Kirche hatte in einem Meer von Blut triumphiert und die verhasste Ketzerei in solchen Fluten erstickt. Selbst der Keim des neuen Weltgedankens schien schliesslich erloschen in dem Qualm der von der Inquisitorenkirche entzündeten Scheiterhaufen. Die Massen der christlichen Welt gewahrten schaudernd die entsetzliche Macht, die bis in die Tiefe des Familienlebens

eindrang, die Kinder gegen die Eltern, die Diener gegen die Herren zu benützen sich nicht scheute; aus jedem der schmählichsten Verrate, die das eigene Blut selbst dem kirchlichen Moloch hinopferte, ein himmlisches Verdienst prägend. Selbst die Mächtigen lagen diesem Moloch zu Füssen, denn man hatte auch unter diesen abschreckende Beispiele statuiert, so jenen Grafen der Provence, den man moralisch gebrochen hatte und so ungleich tief elender gemacht als die Opfer, die man bei langsamem Feuer zu Tode schmorte. Denn man hatte den Elenden nicht bloss mit dem Stricke um den Hals unter Geisselhieben in die Kirche geleitet, welche äussere Misshandlung bei den standhaft Widerstehenden eine hohe Märtyrerehre bedeutet hätte, sondern ihn dazu verdammt, zur „Busse" der Massenhenker derselben Geisteskämpfer zu werden, deren Lichtbanner er früher geschwungen hatte.

Nun nach diesem scheinbar so vollkommenen Siege konnte man einen letzten grossen Schritt wagen, der die dieser Kirche botmässigen Massen nicht bloss aufs tiefste sittlich und intellektuell erniedrigen, sondern sie auch nach der Ausrottung der Ketzerei mit allen Banden des Schreckens in den Fesseln der dämonischen Gewalt der Inquisitorenkirche halten sollte. Es war nicht genug, dass man die tiefstehenden Grundsätze des alten Judentums und der heidnischen Welt im eigenen Gottesphantome befestigt und geheiligt und mit einem falschen Nimbus der Idealität umgeben hatte, der die teuflische Steigerung all der unsittlichen Grundgesinnungen verbergen sollte, die das alte Rachephantom kennzeichnete, — man konnte jetzt wagen, noch einen gewaltigen Schritt nach rückwärts zu machen. Aus den Regionen altjüdischer Theologie konnte man den Rückzug antreten in die Urzeit alten Gespenster- und Zauberglaubens, und nachdem man Christus im Sakramente glücklich zum Fetisch gemacht hatte, ganz im Geiste des dunkelsten Afrika, den interessanten Versuch wagen, ob man nicht auch das Erkenntnisniveau der Massen durch künstliche Züchtung und Einimpfung des im Keime allerdings überall vorhandenen gröbsten Zauber- und Dämonenglaubens völlig auf innerafrikanisches Niveau herabzuschrauben imstande wäre. Es konnte die römische Kirche neben solcher erheblichen Steigerung der öffentlichen Verdummung und Entsittlichung noch den einzelnen gegen-

über, insbesondere jenen gegenüber, die irgendwie echtes Geisteslicht kultivierten, die Geissel dieses am tiefsten stehenden Aberglaubens schwingen und die rohesten Instinkte derselben Volksmasse gegen solche gefährliche Menschen entfesseln.*)

*) Bevor wir diesen Abschnitt abschliessen, gilt es noch ein Vorurteil zu vernichten, das falsche Vorurteil, als ob die römische Kirche heute von einem anderen, milderen Geiste beseelt wäre, als jenem, der sie dazu befähigte, den Abschnitt der Geschichte, dem ihre Allgewalt das Siegel aufgedrückt hatte, zu dem schändlichsten der Geschichte des menschlichen Geschlechtes zu stempeln. Man meint, dass der Geist dieser Kirche heute nicht mehr dieselben Gräuel und Verbrechen fordert, dass die Verbrechergesinnung des Zeitalters der heiligen Inquisition dem barbarischen Jahrhundert zuzuschreiben sei, in welchem man dergleichen Schandtaten einer Bandenorganisation, die die unglaubliche Frechheit hatte, sich ein ausschliessliches, himmlisches Privilegium für dergleichen zuzuschreiben, duldete. Der Beweis, dass diese Meinung ein Irrtum oder eine tendenziöse Beschönigung einer fundamental verbrecherischen Organisation ist (fundamental, weil in den Fundamenten einer verruchten, geradezu teuflischen Lehre begründet) liefert u. a. folgende Tatsache, die ich als Zitat dem „Banner der Freiheit" (Monatsschrift von Gottfried Schwarz, Heidelberg, Maiheft 1903) entnehme.

„Im Jahre 1902 ist in Rom ein Lehrbuch des öffentlichen Kirchenrechts erschienen vom Professor an der Gregorianischen Universität, Marianus de Luca S. J. Institutiones juris eclesiastici publici. Dieses Buch ist vom Papste nicht nur genehmigt, sondern äusserst belobt. Der Papst belobt den Verfasser, dass er sich nach Kräften der Behauptung der Autorität des Papstes gewidmet habe. Der Papst ermuntert den Verfasser, weitere Bücher zu diesem Zwecke zu verfassen. Also ist der Papst auch für den Inhalt dieses Werkes verantwortlich. Und nun schlage man auf:

A. Bd. 1 S. 146: Die Mitglieder der (vollkommenen) Gesellschaft (der Kirche) sind unmittelbar und direkt der Gewalt dieser Gesellschaft unterworfen in allem, was der Zweck dieser Gesellschaft mit sich bringt. Aber auch die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Fürsten und ihrem Heere sind Mitglieder dieser Kirche; folglich sind sie in allem, was sich auf die Kirche bezieht oder zu deren Zweck erforderlich ist, ihr unmittelbar unterworfen, und sie müssen die materielle Macht hergeben, sogar bis zu der gegen den Ketzer zu verhängenden Todesstrafe, als das notwendige Mittel zum Heile der Christgläubigen, welches der Zweck der Kirche ist. Denn die weltlichen Fürsten und Richter sind verpflichtet, nachdem ihnen vom geistlichen Gericht der Beschuldigte übergeben worden ist, ohne jede Revision des Urteils des geistlichen Gerichts — bei Strafe der Exkommunikation — sofort die erlassene

Sentenz zu vollziehen. Denn nach der Bulla Unam sanctam ist die weltliche Gewalt der geistlichen unterworfen, d. h. die weltliche Gewalt ist auf den Wink und nach dem Willen des Papstes auszuüben, da zwischen beiden Gewalten dasselbe Verhältnis besteht, wie zwischen Auftraggeber und Beauftragtem, wie zwischen Herr und Diener. Und in der Tat: Das weitaus notwendigste Gut der Kirche ist die Einheit des wahren Glaubens, und diese Einheit kann nur dadurch erhalten werden, dass der Ketzer vom Leben zum Tode gebracht wird."

DER TEMPLERORDEN

GESCHICHTE DES ORDENS / SEINE LEHREN

Der geistliche Orden der Templer wurde 1119 von Hugo von Payens und acht anderen Rittern gegründet, und Balduin II. von Jerusalem gab ihnen Wohnung in seinem Palast neben dem Tempel Salomos. Er wurde 1128 vom Papst Honorius bestätigt. Der Orden, der später den Handel mit dem Orient vermittelte, gelangte zu grossen Reichtümern. Diese Reichtümer erregten einerseits die Habsucht der staatlich-kirchlichen Raubgenossenschaft, andererseits wurden diese Vertreter öffentlichen Aberglaubens und öffentlicher Demoralisation durch das Gerücht erschreckt, dass die Templer aus dem Orient gnostisch-ketzerische Lehren übernommen hätten. So lockte denn der König von Frankreich, Philipp IV. von Frankreich, im Bund mit dem Papst Clemens V., 1306 den Grossmeister Jakob von Molay mit sechzig Rittern nach Frankreich und liess ihn samt den Ordensrittern gefangen nehmen und nach einem Prozess (in dem man von vielen derselben durch Folter sinnlose Geständnisse erzwang) am 11. März 1314 auf dem Scheiterhaufen verbrennen.

Die Templer sollen sich der folgenden pantheistischen Formel bedient haben: „Gott ist alles was existiert: alles ist ungeschaffen. Indem Gott vollkommen intelligent ist, hat auch jeder der Teile, die ihn konstituieren, in einem gewissen Grade Anteil an seiner Intelligenz." Ich entnehme den folgenden französischen Text, ohne nähere Quellenangabe, der Schrift von Louis Reybauer, Etudes sur les Reformateurs contemporains. Paris 1840. S. 36. Dieser Text lautet: „Dieu est tout ce qui existe: tout est incréé. Dieu étant souverainement intelligent, chacune des parties, qui le constituent est duée d'une portion de son intelligence."

Es liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, dass im Kreise der Templer, deren Orden nach der Hinrichtung ihres Grossmeisters Jakob Molay aufgelöst wurde, aus dem Orient gnostisch-manichäische Lehren aufgenommen wurden, und dass er eben darum von Kirche und Staat so grausam verfolgt und ausgerottet worden war. Nähere

Daten über die Lehren, die sie im geheimen kultivierten, fehlen. Was insbesondere ein angebliches Götzenbild Baphomet, welches sie verehrt haben sollten, bedeutet, bleibt vollkommen im Dunklen. Wichtig erscheinen die Templer, weil wahrscheinlich durch ihre Traditionen die Gründung des Freimaurerordens angeregt worden ist, auf welche geheime Gesellschaft wir später zurückkommen.

JOACHIM DE FLORIS UND AMALRICH VON BENA

DIE PROPHEZEIUNG VON DEN DREI WELTPERIODEN UND VOM REICHE DES GEISTES / PANTHEISTISCH-GNOSTISCHE LEHREN VON AMALRICH VON BENA UND DAVID VON DINANTO

Die prophetischen und apokalyptischen Studien des Abtes Joachim im Cisterzienserkloster zu Corace in Kalabrien (gest. 1209) erregten das Interesse der Päpste Lucius III., Urban III. und Clemens III. Später gründete er, unterstützt von Heinrich VI., ein neues Kloster strenger Regel, welches Cölestin III. bestätigte und welches Mittelpunkt einer besonderen Kongregation des Ordens, des ordo Florensis wurde. Die prophetischen Gesichte des in weiten Kreisen verehrten Sehers verkünden das Herannahen eines Weltalters des heiligen Geistes, welches als drittes Weltalter auf die Ären des Vaters und des Sohnes folgen sollte.

Das dritte Zeitalter „geht sowohl über das Zeitalter des Vaters (Gesetz des alten Bundes) und des Sohnes (Neues Testament, Disziplin und Lehre des Priestertums und seiner Sakramente) zur vollen geistigen Freiheit und Erkenntnis hinaus, dessen Organe das vollendete Mönchtum, die kontemplativen und spiritualen, völlig von der Welt und ihrem Besitz freien Männer sein sollten". (Möller, Kirchengesch. II, 710.) Joachim hat vor seinem Tode seine Schriften dem Urteil der Kirche ausdrücklich unterworfen. Der Umstand, dass er vom besitzlosen Mönchtum die Herbeiführung des Vollendungszustandes erwartete, erweckte ihm viele Anhänger, besonders unter den Franziskanern. Unter seinem Namen erschienen Kommentare zu Jesaias und Jeremias, die die kirchliche Verderbnis scharf geisseln und schon anti-römischen und antikirchlichen Charakter zeigen, und eine Schrift des Franziskaners Gerardus von Borgo San Domino: Introductorius in evangelium aeternum wurde in Paris 1254 der Ketzerei beschuldigt. Während Joachim mit Berufung auf Apocal. 17, 6 das ewige Evangelium für das dritte Weltalter bloss vorher verkündete, sieht Gerardus

dieses Evangelium schon in den obigen Schriften des Joachim selbst. Diese Schrift des Gerardus wurde von Alexander IV. verdammt und Gerardus, der nicht widerrief, zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Ein Anhänger Joachims, der General der Franziskaner, musste seine Stelle niederlegen. Schliesslich verdammte die Synode von Arles 1263 unter Erzbischof Florentius die Lehre von den drei Weltaltern und die Schriften Joachims, gegen die jedoch kein allgemeines kirchliches Urteil erfolgte, und die bei den strengen Franziskanern fortdauernd grosses Ansehen genossen.

Der Schrift „Die Ketzerei im Mittelalter" von Felix Tocco, Florenz, G. C. Sansonis Verlag, 1884, entnehmen wir folgende Daten:

Seite 337. „Doch welche Periode beginnt mit Osias (Hosias)? „Dieselbe, die in einem anderen Sinne mit Chri- „stus beginnt, nämlich die Periode der Priester..... „In jeder geschichtlichen Periode ist zu unterscheiden „der Zeitabschnitt, in dem der Samen ausgestreut und „befruchtet wird, und jener, in dem die Früchte einge- „sammelt werden. Auf diese Weise keimt die erste „Periode mit Adam und trägt Früchte mit Abraham, „desgleichen keimt die zweite Periode mit Osias und „trägt Früchte mit Christus. Diese Antizipationen sind „ein wertvolles Auskunftsmittel („Expediens"), dank „dessen es dem Joachim möglich war, Christen vor „Christus zu entdecken und „Spiritualen" (Pneumatiker) „vor dem Reiche des Geistes."

Seite 340. „Die Generationen der zweiten Periode (d. i. nach „Christus) dürfen, da sie den älteren (antiken) an Zahl „gleichkommen müssen, weder mehr, noch weniger „als dreiundsechzig sein; wohlverstanden sind diese „dreiundsechzig Generationen nicht von der Ankunft „des Christus an zu zählen, wohl aber seit König „Osias."

v. S. Matt. 1; 8—9.

Seite 347. „Was diese neue Ära sein soll, wissen wir bereits: „das Reich des Geistes."

Seite 349. „Die zweite Periode muss im ganzen 63 Genera-
„tionen dauern, und da hiervon 21 der Periode
„der Befruchtung angehören, so erübrigen seit
„Christus her 42 Generationen."

„ „Gleichwie der Herr erst mit 30 Jahren geistige
„(spirituale) Söhne zu haben begann, ... so muss
„auch jede Generation 30 Jahre währen."

Da Joachim die Periode Christi also sonderbarerweise mit dem Jahre 630 vor Christi Geburt, mit Osias beginnen lässt, fiele, da die ganze Periode das dreifache dieser Zahl ausmacht, der Anfang der dritten Periode in das Jahr 1260. Wollten wir jedoch billigerweise die Periode Christi mit Christus beginnen, so fiele der Beginn der dritten Epoche, interessant genug, in das Jahr 1890, also in unsere Zeit, welcher Zeitpunkt als Beginn des zweiten Abschnittes auch dem Beginn der Periode der Fruchtung im Sinne Joachims entspricht.

Ein zweiter Lehrer, der die römische Kirche gleichzeitig mit Joachim verdammte, ist Amalrich von Bena, Lehrer zu Paris. Joachim hatte, den Sätzen des Konzils (4. Laterankonzil 1215) zufolge, die Einheit der drei göttlichen Personen nicht als Wesenseinheit, sondern als moralische Einheit gefasst, und um dies deutlich zu machen, auf die Einheit der ersten Christen hingewiesen, von denen gesagt werde, sie seien Ein Herz und Eine Seele gewesen. Das Konzil aber hatte auf den Unterschied hingewiesen, der zwischen den Gläubigen und Gott bestehe: bei jenem bestehe eine durch Gnade bewirkte Einigung der Liebe, in den göttlichen Personen aber eine Wesensidentität. Diese Scheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer gibt nun Heinrich von Ostia Anlass auf Amalrich von Bena überzugehen, der die Wesensverschiedenheit zwischen beiden aufgehoben habe, und zu sagen, das Konzil habe mit obigen Sätzen zugleich Amalrichs Lehre zurückgewiesen, dass Gott alles sei: qui dixit, quod deus erat (esset) omnia. Guilelmus Armoricus (Historia de vita et gestis Philippi Augusti regis Galliae bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, T. XVII f. 83) führt den Satz von Amalrich von Bena an: Jeder Christ müsse glauben, er sei ein Glied Christi und könne nicht selig werden, wenn er daran nicht

ebenso glaube, wie an die Geburt und den Tod des Erlösers oder andere wichtige Glaubensartikel. Ferner lehrte Amalrich, dass den in der Liebe Stehenden keine Sünde zugerechnet werde (quod in charitate constitutis nullum peccatum imputetur). Die Anhänger Amalrichs bekannten: „Alles ist eines, weil, was da ist, Gott ist", und einer dieser Anhänger, ein gewisser Bernhard bekannte: Er, sofern er sei, könne nicht verbrannt werden, da er in dem, dass er sei, Gott sei." Thomas von Aquino führt in seiner Summa theologiae, quaest. III, art. 8 an, dass die Anhänger Amalrichs Gott als das formale Prinzip aller Dinge bezeichnet hätten (im Sinne der Aristoteliker, wo die Form das Sein der Dinge ausmacht). Sie sollen ferner gelehrt haben, dass der Leib Christi schon vor der Konsekration im Brote gegenwärtig wäre, da Gott in jeder Sache gegenwärtig sei und ferner, dass Gott ebenso in Ovid wie in Augustin geredet und dass Christus in keiner andern Weise Gott gewesen sei, wie jeder Mensch. Auch sollen sie Auferstehung, Paradies und Hölle geleugnet haben. (Vergl. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik I, S. 176.) Sie verwarfen ferner die kirchliche Dreieinigkeitslehre und lehrten eine geschichtliche Offenbarung Gottes: Mit der Inkarnation in Abraham beginnt das Zeitalter des Vaters, mit der Inkarnation in Maria offenbarte sich Gott als Sohn, mit der Inkarnation in den Amalrikanern offenbart sich Gott als heiliger Geist. Sie verwarfen die Sakramente und alle äusserlichen Handlungen, sofern durch sie das Heil vermittelt werden sollte. Der heilige Geist wirke ohne äusserliche Mittel. Sie erklärten, dass bei ihnen die Geburt die Taufe ersetze. Die Anhänger der Sekte, ein gewisser Wilhelm der Goldschmidt und neun Geistliche wurden von einer Synode zu Paris 1209 zum Tode, vier Geistliche zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt.

Nach Gerson (Concord. met. Log. und De myst. Theol. spec. cons. 41) lehrte Amalrich, dass (ganz im Sinne des Skotus Erigena) die Ideen geschaffen werden und wieder schaffen. Nur durch Vermittlung der Ideen gehen die Dinge in ihrer Vielheit aus Gott hervor. So wie Gott der Ausgangspunkt der Dinge, so ist er ihr Ziel, und sie kehrten schliesslich wieder in Gott zurück. In der Liebe hört die menschliche Natur auf, Krea-

tur zu sein; sie wird eins mit Gott und in sein Wesen verschlungen.

Die „Ideen“ haben hier wie bei Skotus Erigena den Sinn von schöpferischen Kräften, von organisierenden Funktionen, die wir hier in unbestimmter Weise in der astralen oder der vier- oder fünfdimensionalen Sphäre denken können. Die beiden letzteren Sphären sind schon überbildlich und schweben über dem Endlich-Dinglichen, sofern sie einen Kreis von Universalfunktionen bedeuten. Sehr tief und zutreffend hat Amalrich das unmittelbare göttliche Wesen und Leben der Liebe begriffen, die den Ozean der Individualgeister ebenso in sich verschmilzt in dem höheren Leben der überindividuellen Einheit, wie das Bildliche im Gedanklichen und seinen Gesetzen in einer überbildlichen Einheit verschmolzen ist, die alle „Möglichkeit“ des Bildlichen in sich begreift.

Ein Schüler des Amalrich, David von Dinanto, gleichfalls Lehrer zu Paris, soll, wie Albert der Grosse in seinem Buch De tomis h. e. de divisionibus zitiert, Gott als die erste Materie bezeichnet haben, welche allen körperlichen und geistigen Dingen zugrunde liege. Es scheint auch hier wie bei Amalrich die gnostische Emanationslehre, die die Reihenfolge der Wesen aus dem göttlichen Wirken und Leben — aus dem „Überschäumen des Pleroma“ ableitet, zugrunde gelegen zu haben.

MOHAMMEDANISCHE MYSTIK

GESCHICHTLICHES ÜBER DIE SUFI / DSCHELALEDDIN RUMI UND AMSARI SOHEILI / MYSTISCHE DICHTUNGEN / DIE LEHREN DER SUFI-SEKTE / DIE BABISTEN

Als Stifter der mohammedanischen Mystik, des Sufismus wird Said Abuchair (820 n. Chr.) bezeichnet. Seine Blüte erlangte der Sufismus bei den Persern, wo er Elemente des Parsismus und des Manichäismus in sich aufnahm und in gesteigerter Innerlichkeit vertiefte.

Die Sufi haben eine Menge Grade der Einweihung, von denen nur der höchste, derjenige der Urefa, die Mysterien der Sekte kennt. Ad. Franck berichtet über diese Mystiker: „Alle Dinge sind ihnen gleichgültig, die Menschen ebenso wie die Sachen. Sie begegnen den Ereignissen dieser Welt, ohne an denselben teil zu nehmen, ja ohne sie zu beachten, weil diese Welt und alles was sie umfasst ein Traum, ein flüchtiger Schatten ist, der uns die wahrhafte Existenz raubt. Die wahrhafte Existenz besteht in der Vernichtung seiner selbst im Schosse der Gottheit. Man liest im Gulschen-raz, einem der Hauptwerke des Sufismus, folgende Worte: „Jedes Wesen, welches sich vernichtet und sich ganz von sich abtrennt, vernimmt in seinem Innern diese Stimme und dieses Echo: Ich bin Gott.“ (Vergl. Philosophie et Religion par Ad. Franck, Paris 1869; S. 291.)

Wer kennte nicht die herrlichen Gedichte von Dschelaleddin Rumi, die uns Rückert so schön vermittelt hat!

„Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines, hinab und sah in allen Wellenschäumen Eines. Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten, voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.“

Diese Schauung hat sich wirklich ins Pleroma erhoben, wo von allen den Welten, die der Äon, dies Eine, die allumfassende Vernunft und Liebe in sich begreift, jede einzelne ein Meer voll unendlichen Reichtums und grenzenloser Tiefe und Herrlichkeit ist. Und wenn Dschelaleddin Rumi singt: „Es schauert vor der

Lieb das Herz, als wäre es vom Tod bedroht. Es widerstrebet ihrer Macht das Ich, der finstere Despot. Du lass ihn sterben in der Nacht und wache auf im Morgenrot", so ist das ebenso das Morgenrot der heiligen Fülle des Geistigen, des Pleroma.

Als Beispiel der erhabenen Ruhe und Indifferenz dem Endlichen gegenüber, die den Sufi in der überzeitlichen äonischen Schauung erfasst, möge folgende Strophe von Amsari Soheili dienen:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen, sei nicht in Leid darüber; es ist nichts.
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen, sei nicht in Freud darüber; es ist nichts.
Vorüber gehn die Leiden und die Wonnen, geh an der Zeit vorüber; es ist nichts."

Wobei freilich das „Nichts" hier zum Überseienden der Ewigkeitsschauung, zum nichtseienden Gott des Basilides sich verklärt.

Die Sekte der sogenannten Nossairi befolgt ähnliche Grundsätze wie die Sufi. Obiger Name vermengt diese Gnostiker mit den Christen, mit welchen sie infolge ihrer Grundsätze der unbedingten Milde zufolge in Frieden lebten. In der Tat repräsentieren sie aber den kirchlichen Christen gegenüber die echten Grundgedanken Christi. Sie selbst nennen sich Ehl-é-hekk, das heisst Anhänger der Wahrheit. Wir entnehmen unsere Darstellung dem obigen Werke von Ad. Franck (S. 302 f.).

Die Gottheit, deren Natur für alle endlichen Wesen unbegreiflich, unnahbar bleibt, vermittelt sich den Wesen durch fünf Emanationen, die den Äonen der Gnosis entsprechen. Unter diesen Äonen, welche das Pleroma darstellen, bildet die sechste Schichte die Region der Individual-Genien. Es bildet ganz der gnostischen Grundanschauung entsprechend diese Individualisierung des Göttlichen die tiefste Schichte, in welcher die „Vollendung", die „Erfüllung" des Pleroma in den Funktionen der Einzelgeister oder Genien sich gliedert. Die fünf oberen Schichten erscheinen dem gegenüber als die Region lebendiger Ideen, als die Gestalten des Überindividuellen oder, wie Franck dies nicht ganz zutreffend ausdrückt, als Personifikationen, welche uns ewige Ideen darstellen.

Diese tiefste Schichte des Pleroma kommt zum bewussten Ausdruck in denjenigen Menschen, die als Genien in das Leben ihres Geschlechtes eingreifen. Hierher zählen diese Gnostiker also die Propheten, die Patriarchen, die Weisen, die Religionsgründer ohne Unterschied des Zeitalters, der Nationalität und der Konfession und betrachten dieselben als stufenweise Verkörperungen des göttlichen Gedankens, mit der Mission betraut, die Menschengeister zur Erkenntnis der Wahrheit, zum Bewusstsein ihrer Einheit mit Gott zu erwecken. Als solche Ringe der Kette, welche die Erde mit dem Himmel verbindet, werden Abraham, Zoroaster, Moses, Christus, Ali bezeichnet. Mohammed jedoch halten sie für einen Betrüger, obschon sie sich äusserlich den Zeremonien des Islam fügen, die sie verachten, nur um sich vor der Verfolgung durch den Pöbel von oben und unten zu wahren.

In Wahrheit erklären sie jedoch, ganz im Geiste der Gnosis, sind nicht bloss diese Propheten und Genien, sondern alle Menschen in gleicher Weise göttlicher Natur, alle haben, wenn auch in verschiedenen Graden, Anteil am göttlichen Lichte. Was aus keiner sonstigen Weltanschauung und Lehre folgt, deren Moral der Krücken äusserer Gebote bedarf, das sieht auch diese Gnosis aus dem lauteren Quell dieser Geistesanschauung fliessen: die gegenseitige Liebe und Verehrung der Menschen, die Gemeinschaft, die Eintracht. Wenn daher Menschen, so lehren sie, sich gegenseitig beleidigen, so beleidigen sie Gott selbst. Dieselbe Beleidigung der Gottheit wird begangen durch jede niedrige Handlung, in welcher wir der Ehrfurcht unserer selbst ermangeln. Das Gebet hat nur den Sinn einer Erhebung zu dem eigenen göttlichen Wesen. Diese Gnostiker kennen noch eine Art Liebesmahl, demjenigen der Urchristen ähnlich, dessen Hauptspeise das Osterlamm ist. Hier wird der Zusammenhang mit den urchristlichen Gnostikern, die das gleiche Symbol als Erkennungszeichen beibehielten, besonders handgreiflich. Auch lehren sie die Wiederverkörperung und sollen das Maximum solcher Wiederverkörperungen auf tausend und eine Existenz festgesetzt haben, welche Zahl aber wohl symbolische Bedeutung hat. Die Welt, das Reich der Schatten, der Umdunkelungen, wird schliesslich in der Verklärung des Urlichtes verschwinden und die Ewigkeit allein

'euchten. In diesem erhabenen Sinne allein anerkennen sie ein jüngstes Gericht. Die Sekte soll in Persien ausserordentliche Verbreitung haben. Gobineau, der in seinem Werke Trois ans en Asie p. 370 über diese Sekte berichtet, schätzt die Anzahl der Nossairis wohl übertrieben auf zwei Drittel der Bevölkerung.

Die gnostische Sekte der Babisten wurde im Jahre 1843 durch einen Mann von 19 Jahren namens Mirza Ali Mohammed in Schiras gegründet. Mirza Ali studierte das Evangelium, die Kabbala, er machte sich auch mit dem Neuplatonismus der Alexandriner in der Form bekannt, in welcher ihn arabische Quellen überlieferten, sowie auch mit der noch lebenden Tradition des Avicenna. Von einer Pilgerreise zum Grabe des Propheten zurückgekehrt, wo er seine ersten Anhänger anwarb, nahm er, in Schiras angelangt, entschieden Stellung gegen den Islam und erklärte, vom Lichte der gnostischen Idee ergriffen, sich für die mystische Pforte, für den „Bab".

Im Sinne der Lehre Mirza Alis ist Gott die ursprüngliche Einheit, von welcher die abgeleitete Einheit ausgeht. Die Gottheit offenbart sich in sieben Attributen oder Äonen, die an die Sephiroth der Kabbala erinnern. Als solche bezeichnet er die Kraft, die Macht, den Willen, die Tätigkeit, die Herablassung, die Herrlichkeit und die Offenbarung. Diese Äonen sind wie die Buchstaben eines Wortes oder die Worte eines Satzes, welche das göttliche Wesen ausdrücken sollen. Diese Selbstentfaltung des Urlichtes gelangt durch solche Stufen, die noch der ersten Einheit (in der ursprünglichen des geistigen Lebens und Schauens, im Pleroma) verschlossen sind, zur eigentlichen Schöpfung, in welcher die Besonderung als eine Vielheit der Wesen, als Verendlichung in Erscheinung tritt. Ja, Mirza Ali betont dieses Hervorgehen aus der ursprünglichen Einheit so intensiv, dass seine Lehre ein pantheistisches Ansehen gewinnt. Gobineau überliefert uns in seinem Werke „Les Religions et Philosophies dans l'Asie centrale" p. 319 die folgenden Worte, die der Prophet der Babisten Gott in den Mund legt: „In Wahrheit, ausser mir gibt es keine Schöpfung. In Wahrheit, du meine Schöpfung, du bist ich selbst." Im selben „Buche der Vorschriften", dem Gobineau diese Stelle entnimmt, lesen wir, dass Gott „die Einheit der Einheit und die Summe der

Summen", schlechthin alles ist, vor allem die Einheit und dann die Vielheit; „dasjenige, was jeder Teilung widerstrebt und zugleich das Teilbarste." Beides bedeutet, näher betrachtet, dasselbe. Denn nur im Lichte der vollendeten Einheit eröffnet sich die Perspektive in die Tiefen der unbegrenzbaren Teilbarkeit. Es ist dies, wie wir wissen, die Eigentümlichkeit der geometrischen Anschauung, des banalsten, einfachsten, mathematischen Schauens, welches den Menschen zum Menschen macht, welches der schauende Geist eigentlich selbst ist, als diese seine höchste Funktion. Gott ist, so wie obige Schrift des Propheten ausspricht, „das Verborgenste und Offenbarste, das Älteste und das Neueste, das Zarteste und das Strengste". „Wir glauben alle an Gott und setzen unser ganzes Vertrauen in Gott; wir haben alle unseren Ursprung in Gott; wir kehren alle zurück zu Gott; wir schöpfen alle unsere Wonne aus Gott." Am Tage des Gerichtes, den der Babismus in nicht ferner Zeit sieht, wird jenes furchtbare Wort vernommen werden: „Alle Dinge sind vernichtet, ausser dem göttlichen Wesen." Es ist das die bekannte Wiederkehr oder Apokatastasis der Dinge. Aber diese allgemeine Auflösung soll diejenigen Menschen nicht treffen, welche die Wahrheit erkannt haben. Wenn dieselben auch das Gefühl ihrer Persönlichkeit (Gobineau und nach ihm Franck setzen irrtümlich „Individualität") „verloren haben, so verlieren sie doch bei dieser Rückkehr in den Schoss Gottes nicht das Gefühl ihrer Existenz. Ihre Glückseligkeit existiert nur, indem sie empfunden wird, sie kann nicht empfunden werden ohne das Bewusstsein". Hier zeigt sich in schöner Weise die kritische Innerlichkeit, die den gnostischen Seher als solchen kennzeichnet. „Das Paradies", so definiert Bab, „ist die Liebe Gottes, die nichts mehr zu ersehnen hat." „Das herrlichste der Paradiese ist die Anschauung Gottes, den wir begriffen haben." Die Innerlichkeit also dieses Schauens, nicht ein äusserlicher Gegenstand ist das Leben des Paradieses und das göttliche Leben selbst, mit dem wir eins sind.

Die gnostische Schauung des göttlichen Wesens des Menschengeistes zog auch hier ihre sittlichen Konsequenzen. Vor allem wurde die Frau in gleicher Würde wie der Mann anerkannt, und dies hatte zur Folge, dass der Prophet die Polygamie des Islam

verwarf, welcher die Frau zur Sklavin entwürdigt, dass er die solchem Sklavenstande entsprechende Abschliessung der Frau aufheben wollte und den Schleier, das äussere Zeichen dieser Abschliessung, gleichfalls fallen liess. Mit der Anerkennung dieser göttlichen Natur und Würde des Menschen fallen zugleich alle die tierisch gewaltsamen, „brutalen", der Bestie im Menschen angehörigen Gesetze, welche auch unseren Rechtskodex zu einem Gesetzbuch althergebrachter Bestialität stempeln. Vor allem die Todesstrafe, dann alle die kriminalen und disziplinaren Gewalten, die den beliebigen Chef irgend einer solchen Rechtsordnung, ebenso wie dessen vollziehende Organe in einem System geheiligten Verbrechertumes zur Halbtierheit entwürdigen. Es sind das also Würden, die der Prophet des Babismus sich selbst und den Seinen aus diesem Grunde im obigen Buche der Vorschriften ausdrücklich versagt. Hatte das nicht schon der erste aller Gnostiker, Jesus getan, da er sagte: „Die Fürsten der Heiden herrschen über sie und die Mächtigen üben Gewalt aus: bei euch aber soll das anders sein"? Es spielen aber die Machthaber des Islam, welcher diese Grundsätze nicht kennt, eine ungleich ehrlichere Rolle, als die priesterlichen und weltlichen Gewalthaber von Konfessionen, die in schamloser Weise die heiligsten Grundsätze desselben Jesus mit Leben und Lehre verhöhnen, den sie in so aufdringlicher Weise als ihrem Gesetzgeber und Gotte huldigen, und seinen Namen so zur Heiligung ihrer tierischen Grundsätze missbrauchen, mit deren Autorisierung sie das Volk demoralisieren, dessen sittliche Roheit dann wieder in einem artigen Zirkel ihre Verbrecherpraxis als zweckmässig und notwendig rechtfertigen soll.

Mirza Ali Mohammed bezeichnet die Propheten als „Hauch vom Munde Gottes", als sein lebendiges „Wort". Er anerkennt das Gesetz der stufenweisen Entwicklung. Moses, Christus, Mohammed und die zwölf Imame Persiens, sie alle haben ihn, der sich in seiner Zeit als den vorläufigen Abschluss, als den „Punkt" weiss, vorbereitet. „Diese alle, die vor mir waren, haben meinen Tag erwartet", so spricht im Selbstgefühle seiner hohen Mission unser gnostischer Prophet. Er übt diese Mission im Vereine mit achtzehn Personen, Männern und Frauen, aus. Die Zahl 18 entspricht hier der Buchstabenwertsumme des persischen Wortes hyy, „der

Lebendige" oder „der lebendige Gott", der Grundidee der Gnosis, dass der zum Selbsterkennen erwachte Mensch als lebendiger Gott auf Erden wandle. Mirza Ali aber anerkennt zugleich, dass derjenige, der ihm nachfolgen werde, um sein Werk zu vollenden und seinen Platz einzunehmen, höher stehe wie er selbst. Er spricht oft von ihm und nennt ihn denjenigen, den Gott offenbaren werde. „O, Frauen und Männer, erwartet den, den ich offenbaren werde. Es ist euer Vielgeliebter. Ersehnet ihn alle eure Tage und alle eure Nächte!"

Es ist begreiflich, dass der damalige Schah Mohammed den Verkünder solcher Lehren durch den Statthalter von Schiras internieren liess. Er fand aber feurige Apostel, welche diese Lehre bald in verschiedenen Provinzen Persiens predigten und verbreiteten. So den Mullah Hussein Buschreiwieh, der in Chorassan, im Irak, in Ispahan und Kaschan predigte, bis man ihm das Predigen bei Todesstrafe untersagte. Solche Apostel waren ferner der Gelehrte Hadschi Ali Mohammed Balfuruschi und eine Frau namens Serrin Tadj oder „Goldkrone", die wegen ihrer Schönheit den Beinamen Gurret ul Ain oder „Augenwonne" erhielt. Mit der Schönheit jedoch verband sie höhere Eigenschaften, Wissenschaft und Redekunst, eine leuchtende Phantasie, eine hohe Begeisterung und hohe Tugendreinheit. Diese Apostel, welche das Reich in Missionsgebiete unter sich geteilt hatten, gerieten jedoch auf den Abweg, ihre Anhänger vorläufig zur Verteidigung zu bewaffnen. Die Regierung liess das feste Schloss des Buschreiwieh belagern und die unter der Bedingung, dass man ihr Leben schonen werde, sich ergebenden Babisten niedermetzeln. Ein anderer dieser Apostel, Mullah Mohammed Ali sammelte nun in Zendjan ein Heer, bemächtigte sich der Zitadelle und der Stadt, ähnlich wie die Täufer in Mühlhausen. Auch diese Kämpfer wurden schliesslich in gleicher Weise überwältigt. Der Prophet jedoch hatte sich von Anbeginn der Waffenerhebung derselben aufs ausdrücklichste widersetzt. Ganz im Geiste Christi verbot er den Gebrauch der Gewalt selbst im Falle eines ungerechten Angriffes. Mit der Insurrektion im Madzderan wurde er in der Feste Tscherig gefangen gehalten, nach der Einnahme von Zendjan in die Zitadelle von Zebriz geschleppt. Dort sprach er von

seinem nahen Martyrium mit erhabener Freude. Er bezaubert mit seiner himmlischen Sanftmütigkeit und Ruhe selbst seine Gefängniswärter und verwirrt und beschämt seine Richter, die eigentlich nur seine Henker waren. Er verliert diese hohe Ruhe nicht, als man ihn in Ketten wie einen Verbrecher durch die Strassen schleppt, mit Kot bewirft und ins Antlitz schlägt. Einer seiner Gefährten verleugnet ihn schmählicherweise; die Kugeln der Soldaten zerreissen wunderbarerweise nur seine Bande, ohne seine Person zu verletzen. Er fällt jedoch von Säbelhieben zerhackt und hat im Tode noch den Trost, dass sein treu gebliebner Jünger an seiner Seite mit den Worten stirbt: „Meister, bist du mit mir zufrieden?“ — Diese Gnostiker werden nun massenhaft niedergemetzelt, ohne Unterschied des Alters und des Geschlechtes. Sie starben freudig singend: „In Wahrheit, wir kommen von Gott, und wir kehren zu Gott zurück; wir gehören Gott an, und wir kehren zu ihm zurück.“

Der „Augenweide“ gegenüber war man gnädiger. Man forderte von ihr nur die Widerrufung der Lehre. Sie aber erklärte, dass sie die Gelegenheit nicht verlieren wolle ihr Leben Gott zu übergeben, da es eine Schande sei, um eines vergänglichen Lebens willen seine Überzeugung zu verleugnen. Denselben Tag, als das Haupt der „Augenweide“ durch die Hand des Henkers fiel, fiel auch das von Seid Hussein, der den Meister so schmählich verleugnet hatte. Er konnte ein Leben von so entsetzlichem innerem Widerspruch nicht ertragen, als er sah, wie freudig andere massenhaft dem Tode entgegengingen. Mit gleicher Freudigkeit sehen wir ihn öffentlich nun die heilige Gnosis bekennen und dem Tod entgegengehen.

Die nach dem benachbarten Bagdad geflüchteten Freunde Mirza Ali Mohammeds setzten dann einen sechzehnjährigen Jüngling von hohen Gaben, Mirza Jahia, an die Stelle des Meisters. Auch in der späteren Geschichte des Babismus finden wir dieselbe Erscheinung, mit denen diese Lehre in die Welt trat: die grausame Verfolgung der herrschenden Tiermenschen gegen diese Lehre des Gottmenschen. Was aber der Entfaltung und dem Sieg der reinen Lehre mehr im Wege steht als alle Verfolgungen der entmenschten Feinde, ist die gewaltsame Rückwirkung von unreifen

Anhängern. Es soll der frühere Schah Nasr Eddin das Opfer des Attentates eines Babisten gewesen sein. Noch im Jahre 1903 berichtet man von einer neuen Verfolgung, einer massenhaften Ausweisung von Babisten in Persien, wobei die Behörden mit scheinheiliger Miene vorschützten, dass sie die Anhänger dieser Lehre nur so vor der Wut des Volkes schützen könnten.

Der Kultus der „Babisten“ ist ganz im Geiste der Gnosis gestaltet. Die Betrachtung wird über das Gebet gestellt; das einsame Gebet als Erhebung des Geistes über das gemeinsame. Alle religiösen Funktionen sind auf Predigt und Belehrung reduziert. Gewisse Talismane sollen als symbolische Zeichen und Erkennungszeichen dienen. Das „Buch der Vorschriften“ erklärt die Reichen nur für Verwalter des Eigentums Gottes, das sie den Ärmeren zuzuwenden hätten. Das Betteln wird als entwürdigend und darum als Sünde betrachtet.

DIE MYSTIK DES MITTELALTERS

WELTMISSION DER MYSTIK / BERNHARD VON CLAIRVAUX / DIE DEMUT ALS GRUNDLEGENDE TUGEND / DIE MYSTISCHE ERLEUCHTUNG / WISSENSCHAFTLICHE BELEUCHTUNG DER LEHRE VON HUGO VON ST. VICTOR / DIE BEDEUTUNG DER GNADE / RICHARD VON ST. VICTORS STUFEN GEISTIGER BETRACHTUNG / JOHANN FRANK UND DIE ÜBERSCHÖNHEIT DES GÖTTLICHEN BILDES

Die Gnosis hatte sich in die Höhen der einsamen Betrachtung der Ewigkeitsgestalten der göttlichen Erscheinungswelt geflüchtet im Kreise der Eingeweihten. Aber selbst hier war sie nicht sicher vor dem Bannstrahl der Kirche, vor dem Martyrium. Es nahmen diese Schauungen, die sich in den Hierarchien höherer Lebensregionen ergingen, die Form von Lehrsystemen an, denen man den Stempel der Ketzerei aufdrückte, wie sie das Tageslicht erblickten. In eine noch tiefere Einsamkeit flüchtete sich jetzt die Gnosis, in die Tiefen der Innerlichkeit, wo der Einzelgeist sich in unmittelbarer Betrachtung in den heiligen Ozean göttlicher Liebe versenkt, die alle in dieser Einheit des Liebens verschmolzen hat.

Der erste Bahnbrecher dieser Richtung war selbst ein Anhänger, ja ein Heiliger der Kirche, so dass sich im Schoss der Kirche selbst diese in letzter Konsequenz für das Kirchenwesen höchst gefährliche, demselben im innersten Wesen widersprechende Richtung unter den Fittigen der Kirche selbst entwickeln konnte. Es ist das Bernhard von Clairvaux (1091—1153). Wie tief der innere Widerspruch in jenem Zeitalter ging, das zeigt dieser merkwürdige Mann, den wir anderseits als Verfolger der Ketzerei kennen lernten.

Wenn der individuelle Geist sich im Selbsterkennen in seine Tiefen versenkt, so geht dem Schauenden in dem Erleben seiner Geistigkeit, seines Intellektes ein Grosses über aller Grösse der Natur, ein Unendliches über aller Phantasie und Vorstellung auf, seine Gedankenwelt, die er selbst ist in dieser seiner hohen Funktion.

Wir haben diese hohe Region des Lebens und Schauens als die fünfte Dimension festgestellt. Man kann mit Kant diese Funktion als „subjektive Form unseres Gemütes" bezeichnen. Diese universelle Funktion der geistigen Individualität erscheint in der Ineinsprojektion zahlloser solcher Unendlichkeiten der Innerlichkeit in einer höheren, überindividuellen Innerlichkeit selbst nur als verschwindendes Moment ebenso, wie das dreidimensionale Bild in der Raumunendlichkeit. Es ist die Ureinheit der Geister, die sich in der erhabenen Empfindung der Liebe darstellt. Diese Funktion lässt also Raum und Zeit in sich verschwinden, weil sie den Ozean der geistigen Individualitäten in sich verwoben hat. Die Natur weiss von keiner Zeit, da sie nur im ewig gegenwärtigen Strome des Wechsels lebt, und auch das Tier lebt wesentlich nur der Gegenwart ohne eigentliches Wissen von der Zeit, wenn ihm auch Reihenfolgen des Wechsels gegenwärtig sind. Das Wissen von der Zeit setzt die Fixierung der vergangenen Bilder in der Erinnerung voraus, so wie in der Anschauung der Gegenwart und in der Antizipation des „Kommenden", der Zukunft. Die fixierende Anschauung stellt schliesslich in ihrem Inbegreifen „alles möglichen Wechsels", in der Erstarrung der „Kristallregion", im geometrisch-mathematischen Schauen den bewussten Gegensatz zum Wechselnden, Zeitlichen überhaupt her im Wissen vom Ewigen, ohne welchen Gegensatz das Bewusstsein vom Wechsel sich nicht zum Wissen von der Zeit erhebt. Der Einzelgeist, der menschliche Geist schaut sich hier in unbeschreiblicher Herrlichkeit, in unbegrenzbarem Reichtum, hoch über aller Sinnenwelt und Vorstellung. Obschon diese Anschauung in jedem Menschengeist angelegt ist (der als solcher dies Unendliche in der Anschauung des geometrischen Raumes erlebt), so erhebt sich dieselbe doch in der Regel nicht zum Selbstbewusstsein, und es fehlt die Selbstbesinnung, die in dieser gemeinhin in die Aussenwelt projizierten Funktion das eigene Erlebnis des Betrachtenden sieht. Das intensivere Aufleuchten dieses universellen Hintergrundes tritt auch nur in den seltensten Fällen in der unverhüllten bildlosen Weise (der höheren Begrenzungen), sondern meist in bildlicher Form ein, in der Weise, dass das Bild der eigenen Person in eigentümlicher Verherrlichung als ein Hohes über aller Grösse dem derart entfalteten Selbstbewusst-

sein vorschwebt. Da in dieser Region ausserdem in der Tat auch keine Gleichheit der geistigen Individualfunktionen vorwaltet, sondern neben hoher Intensität dieser geistigen Individualfunktion (bei bevorzugten Individualitäten), die Menschen doch meist im einfach Sinnlich-Bildlichen versunken sind, so erhebt sich ein solches gesteigertes Selbstbewusstsein nicht bloss über das Sinnlich-Grosse der Natur, sondern auch über den Mitmenschen. Dieser wird bei einer solchen Denkweise realistisch geringschätzig bloss als dies sinnlich Versunkene betrachtet und die höhere geistige und göttliche Anlage, die in allen Menschen schlummert, nicht ins Auge gefasst. Im selben Masse aber als der Mensch in realistischer Menschenverachtung auf den Mitmenschen herabblickt, ist ein solches Bewusstsein auch wieder selbst an das Gemeine, an das Sinnlich-Individuelle der eigenen Person gebunden und tritt das Selbstbewusstsein des Unendlichen auch in dieser Hinsicht nicht in seiner bewussten Klarheit, sondern nur im eitlen Lichte der Phantasie, als verklärender Schimmer, der das Bild der eignen sinnlichen Person umgibt, ins Bewusstsein. Der Richtende ist damit selbst gerichtet, und die eigene geistige Hoheit versinkt zur anmassenden Hohlheit oder zur halbverrückten Einbildung einer persönlichen Vollkommenheit, die unter Umständen so bejammernswert schamlos wird, für einen solchen Zustand von einer dummen oder verlogenen Menge auch noch öffentliche Huldigungen entgegenzunehmen. Wir finden eine solche abnormale Steigerung des Selbstbewusstseins bei den Gewaltherrschern, herrschenden Familien, Kasten und Ständen. Sofern ein solches Selbstbewusstsein sich auf seine Geistigkeit nicht klar besonnen hat, sondern dies Überherrliche des Ich doch wieder nur gebunden an das Sinnlich-Bildliche als dessen Nimbus in Erscheinung tritt, kann es als eine Art Wahn oder Wahnsinn gekennzeichnet werden, der als Monomanie im Cäsarenwahnsinn, als kollektiver Wahnsinn im aristokratischen Standesdünkel sich geltend macht, insofern dieser Selbstschätzung keine sittliche Basis zugrunde liegt. Diese Gesinnung trägt den Namen Hoffart. Es wurde hier der Mangel der sittlichen Basis hervorgehoben, nicht etwa der Mangel einer intellektuellen Basis. Denn auch der Umstand, dass dieses abnormal erhöhte Selbstbewusstsein eventuell durch aussergewöhn-

liche intellektuelle Kräfte gerechtfertigt erscheinen möchte, rechtfertigt dasselbe noch nicht vor dem höheren, dem sittlichen Forum. Die Realität eines hervorragenden und glänzenden Intellektes, mag derselbe selbst dem allgemeinen Fortschritt dienlich sein, ist ein sehr grosses Unglück für den Einzelnen, wenn dieser sich in seiner Selbstherrlichkeit sonnend, nicht dem Dienste seiner Mitmenschen bewusst unterordnet. Auch nicht darin liegt der Wahn dieser Hoffart, dass der Menschengeist nicht wirklich ein so Überherrliches wäre, sondern darin, dass sich derselbe in dieser Selbstherrlichkeit vor dem unendlich Höheren verschliesst. Dieses Sichverschliessen in der engen Selbstheit, mag diese Selbstheit auch eine Weite über allen Sternen bedeuten, beraubt den Einzelgeist eben des Herrlichsten, des Sichversenkens in den Ozean der Geister, aus dessen seliger Gemeinschaft allein die Quelle des geistigen Lebens fliesst. Diese Ureinheit, die sich nicht etwa äusserlich aus den Funktionen der Einzelgeister zusammensetzt (so wenig als überhaupt eine höhere Dimension — etwa die Fläche, aus Linien), nennen wir das göttliche Leben. Dieses göttliche, dieses überindividuelle Leben eröffnet sich dem Einzelgeist in der Liebe. Es wird so verständlich, wenn Bernhard von Clairvaux (in seinen Abhandlungen: De gradibus humilitatis, De diligende deo und De consideratione. Opp. S. Bernardi ed. Mortene, Venet. 1567 und Mabillon, Paris 1696 und 1719), die Demut zur Grundlage der mystischen Erhebung zu Gott bezeichnet. Je mehr der Mensch in der Selbsterkenntnis sich seines universellen, unendlichen Lebens und Wesens bewusst wird, desto schwerer, aber auch desto wertvoller ist diese Selbstüberwindung. Je entfalteter dieses Selbstbewusstsein, je lebendiger diese intellektuelle Anschauung ist, scheint der Einzelgeist ein desto Herrlicheres, ja ein unendlich Wertvolles aufzugeben, wenn er sich im Aufsteigen in die höhere Dimensionsregion versinken sieht in diesem Ozean des göttlichen Lebens, all seine Herrlichkeit als verschwindendes Moment, als Grenzbestimmung erfasst in dem höheren überindividuellen Leben. Aber nur derjenige, dem sich im Selbsterkennen diese ganze innere Unendlichkeit entfaltet hatte, geht als Schauender ein in das Reich der Himmel, während dieser Übergang sich sonst nur im Bilderschleier oder im dunklen, er-

habenen ganz, unanschaulichen Gefühl vollzieht. Nur der erstere Fall bringt eine Bereicherung und Steigerung der göttlichen Schauung, während der zweite nur die punktuellen und bildlichen unteren Begrenzungen jener Region, nur ihre Gefühlsatmosphäre und Bilderfülle intensiver aufleuchten macht.

Bernhard von Clairvaux beschreibt dieses Aufsteigen so, dass die Demut in der mystischen Erhebung sich zur Liebe verklärt. Die Demut ist die Wurzel, aus welcher die himmlische Blüte der Liebe hervorsprosst. Der Geist kann in dieses Himmelreich nicht emporsteigen, wenn er sich nicht verschwinden sieht in dieser höheren Unendlichkeit der Liebe. Er muss sich gänzlich absterben, um sein wahrhaftes höheres Leben in Gott zu finden. Auf den Schwingen der Liebe erhebt sich der Geist dann in das Gebiet der höheren Erleuchtung. Diese geht in Betrachtung des Göttlichen über. Je tiefer sich der Geist in die Betrachtung versenkt, desto mehr steigt seine Bewunderung der ewigen Wahrheit. In dieser Bewunderung kommt der Geist ausser sich und fühlt sich in den Ozean der unendlichen Wahrheit versinken. Es ist das die Extase. So geniesst er nach Art der Engel (more angelorum) in einer alle irdischen Formen des Erkennens weit hinter sich lassenden Weise in seliger Anschauung die göttliche Herrlichkeit. Es ist aus der Darstellung Bernhards aber auch der Inhalt dieser göttlichen Herrlichkeit, es sind die Momente, aus welchen sich dieses Anschauen konstituiert, wesentlich klar. Der Inhalt dieser Anschauung ist kein anderer als der der Liebe, die sich und alle Wesen und Geister eben in dieser Gottesanschauung verschmolzen hat und so die Kreaturen nicht für sich, nicht in ihrer Absonderung, sondern in Gott liebt.

Es wird so der heftige Kampf begreiflich, den Bernhard gegen den Rationalisten Peter Abälard (1079—1142) führte. Es ist als hohes Verdienst zu schätzen, wenn Abälard gegen den blinden Autoritätsglauben der Kirche mit dem Lichte der menschlichen Vernunft ins Feld zog und den Satz verfocht, dass man nur das glauben solle, was man zuvor mit der Vernunft eingesehen habe. Es entfaltet sich aber die Vernunft in verschiedenen Stufen der Anschauung. Wenn wir uns bloss bis zur Anschauung der Universalität des individuellen, des „menschlichen" Geistes

erheben, so erscheinen überindividuelle Gesetze der Vernunft nicht in lebendiger Form, da das Leben sich hier bloss bis zur Anschauung des geistigen Individuums erhoben hat (was wir als Anschauung der fünften Dimension bestimmen). Es erscheint das überindividuell Gesetzmässige daher hier nur in der Gestalt einer starren Fessel, einer leblosen fatalen Notwendigkeit. Die Selbsterkenntnis des individuellen Geistes ist noch nicht vollendet und sein letztes Geheimnis, seine Genesis, seine letzte Wurzel noch nicht enthüllt. Diese Vernunft beherrscht daher in Wahrheit nur das, was unter ihr liegt, das Bildliche und Sinnliche, und heisst in dieser Anwendung und Beziehung menschlicher Verstand. Die Regeln dieses Verstandes, der sich auf das Dinglich-Endliche bezieht, sind auf das schlechthin Universale, auf den Geist und seine Selbsterkenntnis nicht anwendbar. Um diesen zu begreifen, müssen wir in die Schauung des Lebens des Überindividuellen emporsteigen. Bernhard hat daher vollkommen recht, wenn er sich gegen eine Einschränkung der göttlichen Geheimnisse auf den Kreis menschlichen Verstehens und Verständnisses, auf die menschliche Vernunft in diesem Sinne wendet. Aber das mystische Schauen Bernhards ist ebensowenig blindgläubig, als es der Vernunft ermangelt. Es ist vielmehr ein Schauen in höherem Sinne, eine Empirie, wie irgend eine des strengsten Positivismus, die nur das annimmt, was sie schaut. Es nur eine Erweiterung und Vertiefung oder Potenzierung, eine höhere Erleuchtung des Vernunftgebrauches selbst. Sehr zutreffend ist daher auch die Beschreibung des Zustandes der Extase, die uns Bernhard gibt, die den Zustand antizipiert, den die Seele im „Jenseits“ nach dem Tode erlebt. Der menschliche Wille wird flüssig und ganz im göttlichen Willen aufgelöst. Die Starrheit der geistigen Individualität schwindet, die sich in der „Kristallregion“ des Basilides in der Kontemplation lebloser, starrer Gesetzmässigkeit verlor, weil sie dem Ozean der Geister gegenüber, durch welchen das gemeinsame Gesetz und aus welchem es in jeden Einzelgeist leuchtet, in starrer Selbstheit verschlossen war. In jenem himmlischen Frühling aber sprossen wieder die unfruchtbaren, dürren Feigenbäume der evangelischen Parabel, und mit diesem Wunder kündet sich das Herannahen des Himmelreiches der Geister an. Oder wie

Bernhard dies darstellt, wie der Wassertropfen in den Wein fallend ganz in diesem sich auflöst und nichts von sich zurückbehält, so soll der Menschengeist ganz in Gott aufgehen. Die Seele aber wird hiermit in ihrer Eigentümlichkeit und Einzelwesenheit nicht untergehen, sondern sich in dem göttlichen Leben doch wieder erhalten, wenn auch nicht als sich absonderndes Leben. Ja sie wird sich ganz in die göttliche Form verwandeln, indem sie ihren eigentümlichen Gehalt in verherrlichter Weise erhält, sie wird „vergöttlicht". Sie wird ebensowenig aufhören eigentümliches, individuelles Leben zu sein, wie die Fläche aufhört Fläche zu sein, weil sie Fläche an einem Körper ist. Ja eben hierdurch wird die Fläche ihren rechten Halt, ihre volle Realität gewinnen, der gegenüber das abgesondert Flächenhafte als etwas Haltloses, Nichtiges erscheint. Es wird so vom Standpunkt der Betrachtung der Dimensionen die oft wiederkehrende Behauptung der Seher, dass nur das Göttliche oder Gott das wahrhaft Seiende sei und allem Nicht-Göttlichen das Sein abgesprochen werden müsse, verständlich. Es ist eben die Eigentümlichkeit der höheren Dimensionsbestimmung, dass die tiefere ihr gegenüber als ein Differentiales, Verschwindendes, Nichtiges erscheint.

Das Wichtigste für uns ist hier, dass sich alle die höchsten Bestimmungen der Mystik schon bei diesem ersten grossen Vertreter sehr deutlich und unzweideutig als Dimensionsbestimmungen höherer Stufe nachweisen lassen, dass sich ihre tiefsten Geheimnisse lichtvoll in der Dimensionenlehre entschleiern.

Hugo von St. Victor (1097—1141), ein Freund Bernhards lehrte, dass der Mensch ein dreifaches Auge habe: das des Fleisches, das des Verstandes oder der Vernunft (mens oder ratio) und das der Kontemplation, der göttlichen Betrachtung. Das erste sieht, was ausser ihm, das zweite was in ihm, das dritte was in ihm und über ihm ist. Für den Verstand (ratio) ist Gott darum undenkbar und unfassbar, denn dieser fasst nur, was in ihm und ausser ihm ist. (Vergl. Preger, Geschichte der deutschen Mystik Lpz. 1874, S. 233.) Die drei Stufen der sinnlichen, der intellektuellen und der intelligiblen Anschauung sind hier gekennzeichnet. Das Grosse in der Mystik ist, dass sie das Gött-

liche nicht im blossen Bilde, nicht im blinden Glauben annimmt, sondern als Inhalt der höchsten Form des Schauens kennzeichnet und als Erlebnis des Schauenden fasst. Die obigen Stufen zeigen diese Erhebung von dem äusserlich-sinnlichen, im Endlichen verharrenden Schauen zum geistigen oder in sich unendlichen Schauen, welches aber noch im Kreise der geistigen Individualität, im „Menschlichen" abgeschlossen ist und endlich zum überindividuellen Schauen, welches als die vollendetste Innerlichkeit zwar gleichfalls in uns in Erscheinung tritt, aber in uns sich über die Schranken des Individuellen zur göttlichen Gemeinschaft, zum „heiligen Geist" dieser Gemeinschaft, zur Schauung der Liebe erhebt, die allein der offenbare lebendige Gott in uns und über uns ist.

Die Dimensionsregionen sind keine toten Behältnisse, sie sind Funktionen, lebendiger Bezug in sich selbst auf ihre tieferen Begrenzungen und durch diese als den analogen Formen auch auf die positiven Formen, die diesen Grenzbestimmungen entsprechen, auf die tieferen Dimensionsfunktionen. Eine Unendlichkeit trennt jede dieser Grundformen voneinander, aber sie berühren sich als differenziale Begrenzungen. Gewöhnlich pflegt man die Funktion im mathematischen Sinne, die uns als intellektuelle in erster Linie vorschwebt und das deutlichste Beispiel der Funktion ist, als etwas Lebloses, Totstarres, als ruhende Formel zu betrachten, die auf das Tätig-Sinnliche zwar anwendbar ist, jedoch mit demselben nur gewisse Formähnlichkeiten gemein hat, im übrigen jedoch das gerade Gegenteil des Tätigen darstellt, wie es sich uns im Sinnlichen und seiner wogenden Lebensregung zeigt. Es würde aber eine solche Anwendbarkeit gar nicht eintreten können, wenn die Lebenstatsache des mathematischen Schauens nicht selbst Funktion im eigentlichen, im tätigen Sinne wäre, sondern etwas vollkommen Verschiedenes. In der Tat genügt ein geringer Grad von Selbstbeobachtung, um uns klar zu machen, dass eine mathematische Reihe mit ihrem Übergehen ins unendlich Feine selbst eine unermesslich feine sich gliedernde Bewegung, eine stetige Annäherung an eine Grenze im gesetzmässigen Spiele der Aufmerksamkeit und nicht etwa etwas fest Ausgeprägtes, Totstarres bedeutet. Eben die letztere

Ansicht ist die oberflächliche. Es ist nur das Hindurchleuchten des intellektuellen Hintergrundes, des „Alles-Möglichen", welches in jeder mathematischen Funktion als solcher in verschiedenen Bezügen und Formvarianten in Erscheinung tritt, was den Schein, das eigentümliche perspektivische Phänomen der absoluten Starrheit und Leblosigkeit hervorruft. Es ist diese intellektuelle Täuschung etwas ganz Ähnliches, wie die optische Täuschung, die eine ferne Berglandschaft mit ihrem bewegten Leben, in der Weise ruhender, ätherisch hingehauchter Umrisse erscheinen lässt. Als ein solcher Hauch und als eine solche leblos ruhende Form erscheint uns alles im hohen Äther des Gedankens deshalb, weil hier ein unvergleichlich grösserer Reichtum in jedem Zollbreit dieses kristallenen Bodens hindurchleuchtet in der „Ineinsprojektion" des allgegenwärtigen Mittelpunktes der intellektuellen Anschauung. Es erscheint so die Form, in welche „aller mögliche" Wechsel, alle möglichen Varianten schon inbegriffen sind, allerdings als „unveränderlich", als totstarr, wenn auch der Inhalt der Funktion näher betrachtet ein ungleich bewegteres und reicheres Leben darstellt, wie die vom Lufthauch und von all den Lebensregungen der Fauna und Flora, von zahllosen Wärme-, Licht-, elektrischen und Ton-Wellen durchwogte Berglandschaft. Es braucht nicht auseinandergesetzt zu werden, dass hier bloss ein zutreffendes Bild vorliegt und dass diese „Perspektive" mit all ihrer Fülle, die in der Totalerscheinung relativ als Differenziales zurücktritt, sich vollständig in unserem Inneren befindet, oder besser unser intellektuelles Leben konstituiert.

Es ist also die psychische Realität der mathematischen Funktion, ihre Realität als unsere Gemütsform und Lebensregung etwas der sinnlichen Lebensregung Verwandtes, und hat, obschon ein Sprung ins Unendliche, ja die Weite von Dimensionen beide trennt, doch ihre Berührung mit derselben, ihre Funktionsgemeinschaft dort, wo ein gemeinsamer Lebensrhythmus (der der geistigen Individualität entspricht) beide im organischen Leben verbindet. Das, was man als spezifisch logische oder apriorische Seite von dieser psychischen oder besser pneumatischen unterscheidet, bedeutet eben diesen Funktionsbezug der verschiedenen Dimensionsregionen, in welchem dann die gedanklichen Formen

über den „seienden“ Zuständen dieser Regionen als Lebenserscheinungen in der sie zusammenfassenden Totalerscheinung zu schweben scheinen als „blosse“ Gedankenbestimmung. Dieses „rein Gedankliche“ tritt aber nicht bloss in dieser Funktionseinheit verschiedener Lebensregionen, sondern schon innerhalb dieser intellektuellen Region selbst zutage, sofern hier die verschiedenen Individualfunktionen in eigentümlicher Gemeinschaft erscheinen und, sich gegenseitig durchleuchtend, in ihrer Einheit einen überindividuellen Charakter tragen, und so über dem Einzelleben, über dem bloss Psychischen, Seelischen schweben, welches sich eben hierin zum „Geist“ erhebt. Die über dieser Region sich erhebenden höheren Dimensionen treten aber in eine ähnliche Funktionsgemeinschaft mit der Dimensionsregion des Individual-Geistigen. Das Wesentliche für uns war, nachzuweisen, wie eine lebendige Funktionsgemeinschaft verschiedener Dimensionsregionen und in derselben ein Wechsel der Intensität, ein Formwechsel der Kräfte, ein Überströmen von Intensität möglich ist. Es liegt hier etwas Ähnliches vor, wie in der physischen Welt, wo verschiedene Kräfteformen nach dem Gesetze des Wandels und der Erhaltung der Energie ineinander übergehen.

Die wissenschaftliche Gnosis ist daher die Rechtfertigung, die durchsichtige genetische Ableitung aller Eigentümlichkeiten höherer Bewusstseinsformen, die Enthüllung all der Mysterien der Mystik, so wie der Abwehr einer rationalistischen oder gar naturalistischen Verflachung ihrer hohen Erlebnisse und Schauungen. Dem gegenüber hat daher auch der gewohnte Vorwurf der Theologen, dass es sich um eine pantheistisch-naturalistische Verwirrung des Natürlichen, Menschlichen und Göttlichen handle, allen Sinn und Halt verloren. Mehr als einen unendlichen Unterschied, ja als die Potenzierung dieses Unendlichen für die höchsten Regionen kann auch die erhabenste Anschauung des Göttlichen nicht fordern. Das Wort „absolut“ deckt sich aber mit irgendwelchem Sprung oder einer Potenzierung des Unendlichen, oder es hat dies Wort überhaupt keinen Sinn. Eine Relation im Sinne der Berührung des unendlich Grösseren mit seinem differenzialen Momente als einer Grenzbestimmung leugnen, hiesse aber jede Möglichkeit der Einwirkung des Göttlichen auf die tieferen Sphären, jede leben-

dige Wechselwirkung solcher verschiedener Sphären leugnen. Wenn daher neben der Betonung des unendlichen Unterschiedes auch die Analogie, die Verwandtschaft mit dem Sinnlichen und Natürlichen und die Berührung der Eigentümlichkeiten (die in wesentlichen Zügen sich decken und somit einander sachgemäss entsprechen, wie das Lineare als Moment der Fläche, die Fläche als Moment dem Körper entsprechen muss) ausgeführt wird, so ist zu betonen, dass nur in dieser Weise der Dimensionsanschauungen die wissenschaftlich klare Anschauung, die volle Bedeutung der höheren und tieferen Erscheinungsformen im Erkennen einleuchtet und so allein über die blosse mythologische Darstellungsweise der Theologie und die halbmythologische, halbschematische der Metaphysik hinausgegangen werden kann. Das Grosse bei den Mystikern ist, dass sie die höhere dimensionale Natur der sogenannten „göttlichen Dinge" in ihren Schauungen deutlich hervorschimmern lassen. Derselbe Zug wird in der Folge auch über die Bedeutung von gnostisch veranlagten Philosophen entscheiden.

Hugo v. St. Victor nimmt, wie alle Mystiker, ein Entzünden des inneren Lichtes an, welches sich für den einzelnen in der Schauung des Göttlichen offenbart. Es wird gewissermassen für den Schauenden und im Schauenden dies höhere Licht gespendet, in ihm erzeugt. Es wird der Schauende in diesem Akte selbst Licht vom göttlichen Licht, denn nur durch Gleiches lässt sich das Gleiche fassen. Wie denn auch Goethe sagt: „Wär nicht dein Auge sonnenhaft, du könntest die Sonne nie erblicken; wär nicht in dir des Gottes eigne Kraft, nie könnte dich Göttliches entzücken." — Die Mystik unterscheidet jedoch zwischen dem, was seiner Natur nach göttlich ist, und dem, was durch Gnade göttlich wird. So sagt Hugo v. St. Victor (ebenda S. 241): „So wird Licht, der das Licht empfängt. Wenn also Licht ist, der das Licht erzeugt, und Licht ist, der das Licht empfängt, so ist dasselbe, der da erzeugt und der da empfängt, doch so, dass jener es ist von Natur, dieser von Gnaden."

Die Idee der Gnade, eine wichtige Bestimmung der Theologie und der mystischen Schauung, muss hier im Lichte des Erkennens näher bestimmt werden. Es ist das um so nötiger, da dieser bildliche Ausdruck den hohen Gehalt, der dieser Idee zugrunde

liegt, für das gemeine Bewusstsein der Gläubigen, insbesondere der kirchlichen Herde, auf eine ziemlich tiefe sittliche Stufe herabzieht, so dass dieser Gedanke, anstatt den Geist zu erheben, in der kirchlich-theologischen Form gerade demoralisierend wirken muss. Man stellt sich nämlich im Sinne des kirchentheologischen Dogmas, wie es die grosse Menge der Gläubigen aller Kirchen kennt (was viel wichtiger ist als all die Schulfuchsereien der theologisch Gelehrten) Gott ganz in der Weise eines irdischen Willkürherrschers vor, der „nicht nach Verdienst", sondern nach gnädigen oder ungnädigen Launen seine Gaben spendet. Diese sehr niedrige Denkweise von Gott und dem Göttlichen ist nun allerdings nicht zu irgend einer höheren Erleuchtung oder zur Förderung edlerer Gesinnung tauglich, aber, wie leicht begreiflich, allerdings sehr brauchbar, um Despotenwillkür aller Sorten von Machthabern nach himmlischem Muster zu rechtfertigen und den Knechtssinn der Menge, die Selbstentwürdigung der Menschen zu fördern und zu züchten. Von solchem staatlich und kirchlich importierten Unrat die menschlichen Gemüter zu reinigen, bleibt allerdings eine hohe Aufgabe auch dort, wo die Vollbringer dieser Reinigungsarbeit im grossen staatskirchlichen Augiasstalle mit ihrer Aufklärung rein negative Arbeit verrichten und selbst in naturalistischer Flachheit und Versumpfung, also gleichfalls in einer wenig reinlichen und menschenwürdigen Verfassung bleiben. Es ist daher die Darlegung des tieferen Sinnes, der dem theologischen Bilde zugrunde liegt, die Entschleierung seines Mysteriums, die Veranschaulichung des positiven Gehaltes der höheren Erlebnisse im Lichte der Erkenntnis hier besonders wichtig. Denn es verbirgt sich hinter dem theologischen Bild für das kindliche Gemüt in der Tat ein höheres Erlebnis und verleiht dem Bilde seinen Zauber, mit dem es auf die unbefangenen Gemüter auch der besseren Menschen wirkt, die dann gefangen genommen von diesem Gefühle, zum unbewussten Werkzeug der niederen Tendenzen eines auf Erniedrigung des Menschen und staatlich-kirchlich geheiligte Verbrechen gegründeten Systemes gesellschaftlicher Verfassung werden, welches eben die niederen Instinkte der Menschen verewigen möchte.

Was bedeutet aber dieser Akt der „Gnade", der die geistige Individualität zum göttlichen Licht verklärt, mit demselben verbindet und so an demselben Anteil nehmen lässt? Dass es kein Akt der Willkür ist, ist schon daraus klar, dass derjenige, der der Gnade teilhaftig werden will, in gewissem Grade gereinigt und so zur Aufnahme des himmlischen Lichts fähig sein muss. Das göttliche Licht leuchtet, wie das Sonnenlicht, allen in gleicher Weise. Doch der Widerstand, den die tieferen Funktionskreise ihm entgegensetzen, ist je nach der Individualität sehr verschieden. Eine hohe Intensität der sinnlichen, der tierischen Strahlenkreise übertönt dieses zarte Licht. Das Rauschen der Taubenflügel des himmlischen Geistes ist im Lärm des weltlichen Getriebes nicht hörbar. Es ist daher, wie Mystiker aller Völker und Zeiten übereinstimmend betonen, eine tiefe Stille und eine erhabene Einsamkeit der Seele nötig, um dieselbe dem Zartesten und Lebendigsten zugänglich zu machen. Es liegt bei dem Akt der „Gnade" ebensowenig ein Wunder im gemeinen Sinn vor, wie bei der Tatsache, dass ein zarter Flötenton von einem wilden Lärm übertönt wird und nur dann hörbar wird, wenn dieser zum Schweigen gebracht ist. Es wird ebenso klar, warum die Mystiker Loslösung von allen sinnlichen und weltlichen Interessen verlangen, um die Stimme des himmlischen Wortes hörbar zu machen. Aber noch eine höhere Forderung, die über diese primitive hinausgeht, wird betont. Es müssen auch alle die feineren geistigeren Genüsse und die intellektuellen Strebeziele der Individualität in den Hintergrund treten, es muss nicht bloss die sinnliche Individualität, sondern auch die geistige Selbstheit verneint werden um dieses höheren Zieles willen. All die vergeistigten, ästhetischen und intellektuellen Herrlichkeiten, die dem Geist sich eröffnen, sollen zum blossen Moment und Mittel eines überindividuellen, eines göttlichen Wollens herabgesetzt werden, in ihm als Differentiales erscheinen, in ihm „verneint" werden. Es richtet sich diese Forderung also nicht bloss gegen die niedere sinnliche Selbstheit, sondern ebenso gegen die höhere geistige Selbstheit, wo die unvergleichlich feineren und höheren Genüsse wirken, aber auch die ungleich grösseren Gefahren drohen im Reiche des Fürsten Lucifer, des Äons der fünften Dimension.

Wodurch aber wird diese Bändigung der tieferen, der nichtgöttlichen Regionen möglich? Es scheint sich hier die Folgerung im Zirkel zu bewegen und die Bedingung der Einwirkung des höheren himmlischen Lichts zum Resultat eben dieser Wirkung zu machen, die schon die Kräftewandlung im wesentlichen vollbracht und die Lichtkraft der gröberen unteren Region in den höheren Kreis aufgesogen hat. In der Tat fällt nichts in den Kreis unserer Kenntnis als die Tatsache der Kräftewandlung selbst, die durch günstige Verhältnisse ermöglicht wird, deren nähere Spezifikation aber, da sie sich auf der Grundlage individueller Veranlagung und im Zusammentreffen unberechenbarer Faktoren und Funktionsverhältnisse erfolgt, der verwickelten Natur solcher individualisierten Fälle entsprechend, jeder äusseren Regel entzieht. Dieses Unberechenbare und Unbestimmbare nimmt eben für das gemeine Bewusstsein den Schein der Willkür an, weil ganz richtig empfunden wird, dass die höhere Sphäre eine über jede individuelle Verstandesfunktion erhabene überindividuelle geistige Funktion darstellt, die jedoch in unstatthafter und unwürdiger Weise in der Gestalt eines Willkürherrschers vermenschlicht wird.

Ein Schüler und Nachfolger Hugos im selben Kloster zu St. Victor bei Paris ist Richard von St. Victor (gest. 1173), dessen mystische Lehren hier wie auch bei den vorigen Mystikern ohne Rücksicht auf ihre scholastische Einkleidung in ihren Grundgedanken wiedergegeben werden sollen. Dieser Mystiker unterscheidet drei Hauptstufen der geistigen Betrachtung, denen noch die sinnliche Betrachtung als Vorstufe vorangeht. Von dem Denken (cogitatio) des Verstandes (ratio), der den Gegenstand einfach in Gedankenformen erfasst, unterscheidet Richard v. St. V. die Meditation, die sinnende Betrachtung, die hinter dem Sinnenschein, ebenso wie hinter der Hülle der Gedankenformen das verborgene Wesen zu ergründen sucht. Wir würden diese Weise wohl am besten als die metaphysische bezeichnen, im Gegensatz zum gemeinen Verstand, der ohne Skrupel Gedankenformen in die Sinnenwelt projiziert und mit sinnlichen Wirklichkeiten verwirrt. Als dritte Stufe erscheint dem mystischen Seher die Kontemplation, das Schauen der Wahrheit ohne Hülle. Es würde dies mit der gnostischen Schauung zusammenfallen. Dem gegen-

über steht die speculatio als ein Schauen wie im Spiegel, ein Erfassen der Wahrheit durch die niederen Formen. Aber durch diese Formen hindurch ringt sich die Kontemplation zur höchsten schleierlosen Schauung empor. Die scholastische Gliederung der sechs Stufen, die zur Schauung Gottes emporführen, hat für uns weniger Interesse als die Beschreibung der Weise, wie der Geist vom Feuer der himmlischen Sehnsucht entzündet, wie Wachs seine Starrheit schmelzen fühlt, indes dieses Flammen selbst über die menschliche Weise hinauswächst. Richard v. St. Victor unterscheidet so die Stufe der Erweiterung (dilatio), der Erhebung (subleratio) und der Entrückung (alienatio). Der Geist, von der Fülle der inneren Lieblichkeit trunken, vergisst völlig seiner selbst, gerät ausser sich in überweltlicher (oder eigentlich überindividueller) Ergriffenheit und wird in derselben umgestaltet. Die Seele, von Bewunderung der höchsten Schönheit ergriffen, zückt nach Art eines leuchtenden Blitzes über sich hinaus, versinkt ganz in den Ozean des göttlichen Lichtes und wird von demselben aufgesogen. Was der Geist bei solcher Entzückung wahrnimmt, geht nicht bloss über alle sinnlichen Vorstellungen, sondern auch über alle Begriffe hinaus. Da ist keine Veränderung noch Wechsel, da ist der Teil nicht kleiner als das Ganze, das Gesamte ist das Einzelne und Alles Eins und Eines Alles. — Diese Beschreibung zeigt uns einerseits die Eigentümlichkeit der äonischen, der Ewigkeitsschauung, anderseits die des Überindividuellen, wo das Individuelle nur im Element des Überindividuellen als Äon in Erscheinung tritt, wo uns aus jeder geistigen Individualität der Ozean der Individualitäten entgegenleuchtet im seligen Reichtum der himmlischen Weisheit, der Sophia.

Ein anderer Mystiker, Johann Franko, drückt dies Verhältnis so aus: „Christus ist des Vaters Bild, und wir sollen gleich werden dem Leibe des Sohnes.“ Das Leibliche symbolisiert hier (wie schon bei Paulus) in sehr tiefer Weise die Vielheit der Momente, die zur höheren organischen Einheit im Äonischen verschmolzen sind. „Dies ist das überschöne Bild, in welchem — wie Franko sagt — alle Bilder gebildet sind“, und wo „der Schein des göttlichen Lichtes die Seele durchfliesst“. Es ist in der Tat in dieser sechsten Dimension ein Über-Ästhetisches, ein Überschönes“ ge-

geben. Während das Geheimnis des einfach Ästhetischen, des Schönen darin besteht, dass in einer unendlich feineren Funktionsweise als diejenige des sinnlichen Wahrnehmens nicht bloss, sondern auch des blossen bildlichen Vorstellens das einzelne Bild vom Ozean der Bilder, vom unendlich Andern der Bilderwelt durchleuchtet wird, ein Unendliches und unendlich Reiches, den Inbegriff aller Möglichkeiten ahnen lässt im einzelnen Bilde, so wird, wie die Mystik das in ihrer Schauung wahrnimmt, der

im Lichte himmlischer Liebe über sich erhobene Geist vom Ozean der Geister durchleuchtet, zum Edelstein in der Krone der himmlischen Sophia, deren unteilbare Fülle, deren „Überschönheit“ in jedem einzelnen aufleuchtet in unbeschreiblicher Herrlichkeit.

MEISTER ECKEHART

WISSENSCHAFTLICHE ZERGLIEDERUNG SEINER MYSTIK / DAS GÖTTLICHE NICHTSEIN UND DIE LAUTERE EINHEIT / DAS MYSTERIUM DER LIEBE IM LICHTE DES ERKENNENS / DAS SCHAUEN DER GOTTHEIT IN DER VERNICHTUNG DES SELBST / DAS GÖTTLICHE ALS GESTALT UNSERER INNENWELT / GOTT ALS VERNUNFTANSCHAUUNG / GROBE UNWISSENHEIT BISHERIGER GELEHRTER BEURTEILER DER MYSTIK

Die Perspektive der göttlichen Innerlichkeit eröffnet sich in ihren grossen Umrissen aus den Morgennebeln erhabener Gefühle und Schauungen bei einem der grössten Mystiker des Mittelalters, bei Meister Eckehart. Eckehart (geb. in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts; gest. 1329), war einer der hervorragendsten Prediger seines Zeitalters, der mit seinem Licht die Seelen erleuchten, beseligen und geistig befreien wollte. Anfangs Lehrer zu Paris, später Provinzial des Dominikanerordens von Sachsen, mit dem Sitz zu Köln, später zu Strassburg, wurde eben wegen des gnostischen Lichtes, welches er in Volkskreisen zu verbreiten suchte, 1327 von einem Glaubensgericht zu Köln verketzert. Eckehart widerrief nur bedingt, sofern sich nämlich Irrtümer in seinen Schriften nachweisen liessen und appellierte an den Papst. Das päpstliche Urteil, welches 28 Sätze Eckeharts verdammte, wurde jedoch erst nach seinem Tode veröffentlicht.

Es lassen sich in der Tat in der unzweideutigsten Form in den Anschauungen Eckeharts die Grundzüge der Gnosis erkennen. Nur erscheinen die Schauungen der Gnosis hier nicht in der halbbildlichen Weise der Griechen gleichsam in eine jenseitige Aussenwelt projiziert, sondern gehen im Innern der geistigen Individualität auf, doch nicht in dem Sinne, als ob die geistige Individualität alle die Geheimnisse der göttlichen Schauung in ihrem Innern als den Inhalt des geistigen Eigenlebens begriffe. Es tritt hier gewissermassen das Umgekehrte ein. Es geht vielmehr die höhere, die göttliche Schauung aus einer eigentümlichen

Verneinung und „Vernichtung“ des Ich, des individuellen geistigen Selbst hervor.

Ist nämlich, wie wir überall nachweisen, die gnostische Schauung, der Aufflug in die höheren Äonen des göttlichen Lebens nur ein Aufsteigen in höhere Dimensionen über der Schauung des intellektuellen Ich, so bedeutet das notwendig, dass dieses Ich zum Moment, zur differenzialen Grenzbestimmung, zum „Nichts“ wird, ebenso wie die Linie als Nichtiges der Fläche, diese als Nichtiges der dreidimensionalen Totalität gegenüber erscheint. Der Schein, als ob es sich um „Hypostasen“ oder gar Phantome handelte, muss sich hier vollends auflösen. Die Gnosis oder auch die „Mystik“ in diesem Sinne setzt nichts voraus als die Lebenstatsache der höheren Schauung selbst. In dieser Schauung wird nichts von einem göttlichen Wesen und Leben gewusst, als äusserem Gegenstand, bei dem man mit dem guten Kant noch fragen könnte, ob er wohl der Schauung des Mystikers entspräche, wie die „vorgestellten“ hundert Taler den „wirklichen“, sondern diese Schauung ist das göttliche Leben selbst.

Erheben wir uns im Schauen über die Bilderwelt, so resultiert (mit dem geometrisch-mathematischen Bewusstsein) das Inbegreifen aller Möglichkeit bildlich anschaulicher Formen. So wie das Dreieck im strengen Sinne alle möglichen Dreiecke bedeutet, so der geometrische Raum den Inbegriff aller Möglichkeit der bildlichen Formen überhaupt. Aber eben hiermit ist er das „Formlose“, denn im gleichmässigen Inbegreifen aller möglichen Formen in dieser hohen und reichen Funktion verschwinden alle besonderen Formen in der Ineinsprojektion aller. Der unentfaltete verworrene Geist — schon mit Hesiod — sieht daher in dieser „Möglichkeit“, dieser Potenz das Chaos, und der arme und leere (der seinen Reichtum und seine Kraft noch nicht entfaltete) die Leerheit und das Nichts dort, wo der entfaltete und zum intensiven Aufleuchten höherer Lebenskreise gereifte Geist eben hier staunend in die Wunder seiner eigenen Herrlichkeit versinkt, in dieser „Kristallregion“ und im Inbegreifen der Harmonie aller Formen im Lichte ewiger Gesetze die überschwängliche „und unbeschreibliche“ Schönheit des „Sohnes des Grossen Archon“ oder des Arupa-Devachan bewundert im erwachten Selbsterkennen. Wir

haben gesehen, dass dieselbe Gestalt der erhabene Engelfürst Lucifer ist, dessen Thron über den Sternen Gottes leuchtet. Das Geheimnis aller dieser Mythen aber als das Geheimnis des Menschen in der „exaktesten", das heisst auf die Selbstanschauung des mathematischen Bewusstseins gegründeten Form zu begreifen und so zum Gemeingut der Menschen zu machen, ist die Aufgabe der Erkennenden der nun folgenden Zeitperiode.

Wenn also ein Basilides oder Eckehart das göttliche Leben als ein Nichts bezeichnen, so geschieht das mit dem Bewusstsein, dass sich hinter diesem Nichts ein überschwenglicher Gehalt verberge. Ihre Schauung geht übrigens höher als bis zu jener Riesenperspektive, wo — in der Unendlichkeit der Bilder — alle Bilder untergegangen sind im schauenden Geiste. Denn was dann noch übrig bleibt, wenn alle Bilder in der durchsichtigen kristallhellen Einheit des Gedankens versunken sind, ist der Denkende, der individuelle Geist, der ebensowenig eine besondere mythische Figur hinter dem Akte dieser Verschmelzung, hinter dieser fünften Dimension ist, als der Gott eine mythologische Figur, die sich hinter der Geisterwelt verbirgt. Es hat aber allerdings Sinn, den „Geist", das „Ich", das „Subjekt" von dieser Fülle seiner Gegenstände, seiner Bilder, seiner Gedankenformen zu unterscheiden. Ja die Unterscheidung ist um so notwendiger, da zwischen diesen als Momenten und ihm als zusammenfassender Totalität geradezu der Abgrund einer Unendlichkeit gähnt. So ist das Subjekt als das unendlich vom Objekt Verschiedene allerdings nicht mit demselben zu verwirren, es wären beide wirklich das schlechthin Verschiedenartige, der schlechthin fundamentale Gegensatz, den man in keinem Einförmigen der Anschauung auflösen kann, wenn es nicht die Natur des Dimensionsbezuges wäre, unendlich Verschiedenes in der durchsichtigen Einheit der Grenzbestimmung zusammenzubringen.

Führt die „lautere Einheit" der Bilder in die Kristallhelle der Gedankenregion, ins „reine" Denken oder Schauen der Bilder, so ist doch eine geradezu unendlich reinere und lauterere Schauung nötig, um aus diesem luciferischen eisigen Lichte des „Morgensternes" in die Sonnenhelle göttlichen Lebens und Schauens überzuführen. Denn noch haftet an dem Denkenden die Unlauterkeit

des engen Selbst, wenn auch dieses Selbst so hoch ragt, dass vor seiner übergrossen Herrlichkeit alle Gestirne versunken sind. Der Dämon in uns hat die Bilder unterworfen, dieselben sich botmässig gemacht, sich als absoluten Herrn über dieselben gesetzt — im Denken. Aber nicht die Kraft, die eine Welt bezwingt, die sich über alle Sterne erhebt, ist die höchste, sondern diejenige, die das eigene Selbst bezwingt. Das Ich, der individuelle Intellekt, ist ebenso eine ganz besondere Fähigkeit, Eigenheit, Kraft, wie die beliebige Abtönung des Grünen eine besondere Farbe ist; die Einheit der Farbenskala offenbart erst den eigentümlichen Sinn, die eigentümliche Stellung der besonderen Farbe. So verbirgt das reine weisse Licht der überindividuellen Schauung, in der alle die Ichheiten, die Individualfunktionen, die „Geister" versunken sind, den vollen Sinn des Einzelgeistes. So erst, wenn wir uns nicht bloss über den Kosmos der Bilder, sondern auch über den Kosmos der Geister zu dessen Einheit erhoben haben, resultiert jene höchste Lauterkeit und Reinheit, die wir Gott oder Liebe nennen. Wie aber dort ohnehin die Bilder, sind jetzt die Intellekte ebenso inbegriffen als versunken in einem potenzierten Formlosen und Unterschiedslosen.

Gott ist daher im Sinne von Eckehart das allereinfachste Wesen. Alle Unterschiede sind in ihm aufgehoben. Ganz im Sinne des Skotus Erigena hat er eigentlich keine Prädikate, keine Eigenschaften. „In ihm ist Icht zugleich auch Nicht und umgekehrt."

Hierin, dass Eckehart das „Icht" dem Nicht gegenüberstellt und mit ihm identifiziert, kommt der eigentümliche Fortschritt, der von Basilides bis Eckehart nachzuweisen ist, zum bezeichnenden Ausdruck. Es ist nicht mehr der Gegensatz zum Bildlich-Seienden, zur Welt der Dinge, was im Nichtseienden oder Überseienden des Eckehart seinen Ausdruck findet, sondern hier vielmehr ein Über-Ich. Das Sein wird durch das „Icht" vertreten, und das „Nicht" hat damit den Sinn des Inbegreifens und Sichversenkens nicht so sehr aller Dinge, sondern aller Ichheiten im Urquell der Geister gewonnen. Der farbige Regenbogen der Bilderwelt hat sich aufgelöst im farblosen Licht des Gedankens. Doch ein neuer Regenbogen, der der Intelligenzen, die alle in der Färbung eigentümlicher Gemütsstimmung und Willensstrebung

leuchten, im Lichte ihrer Ureigenheit, ist aufgegangen. Über diesem Farbenkreis höherer Ordnung — die Bilderwelt und die Welt der Ichheiten in gleicher Weise in sich begreifend als auch in sich versenkend — geht auf das Licht der Gottheit. Also, wenn wir unsere Dimensionsreihe hier fortführen, zum mindesten in der Gestalt einer sechsdimensionalen Funktionsweise, über der fünfdimensionalen Schauung der geistigen Individualitäten.

Eckehart schaut so in das blendende Licht der göttlichen Einheit, in der nicht bloss alle Dinge, sondern auch alle Geister versunken sind. Dieses gesteigerte Inbegreifen und Versenken alles Bildlichen und alles Geistig-Individuellen nennt Eckehart die Gottheit oder das einfache lautere Wesen, den Grund und Boden, das Revier, die Wurzel, den inneren Quall oder Quell Gottes. Es ist das eine ewige ruhende Stille ohne Wirksamkeit, ewige Finsternis, die sich selbst verborgene und unbekannte Gottheit.

Hier sehen wir im wesentlichen ganz klar, wie sich in diesem Überbildlichen und Überindividuellen sowohl das einzelne Sinnlich-Bildliche wie der individuelle Geist in dem Inbegriff aller Möglichkeit im Ozean des Sinnlichen und im Ozean der Geistesfunktionen verbirgt. Das Übersehen und Inbegreifen aller aber ist eben die vollendete Durchsichtigkeit und „Lauterkeit". Es wird nichts Besondertes gesehen in dieser allinbegreifenden Riesenperspektive des lebendigen Gedankens, der das göttliche Leben ist. Es verbirgt sich alles in ihm, oder mit Eckeharts Worten: es ist das Wesen aller Wesen, welches zugleich das Wesen ohne Wesen ist. Alle sind in diesem höchsten Erlebnis Ein Wesen und keines etwas für sich.

Ein flacher, mit dem Dogma der alleinigen Realität der sinnlichen Erscheinung behafteter Materialismus oder ein mit dem Dogma des alleinigen Gegebenseins der intellektuellen Innenwelt behafteter Rationalismus wird hier wieder meinen, dass er es mit einer dogmatischen Gedankendichtung zu tun habe. Die Voraussetzung nämlich, dass Gedankenformen, Universalanschauungen irgendwelcher Art ausser dem Kreis der Individualfunktion, der Ichfunktion des Betrachtenden fielen, scheint etwas schlechthin Unbeweisbares zu sein, so dass ein Hinausgehen in Formen, die den Kreis der Individualität überschreiten, als unbegründbare

dogmatische Voraussetzung erscheint. Im Kreis der geistigen Selbstheit ist ein solches Hinausgehen übrigens nicht bloss unbeweisbar, sondern einfach unmöglich. Es widerspricht direkt dem Charakter der Region, Dimension oder Funktionsweise der fünfdimensionalen Anschauung, die dies Überindividuelle nur in der Form der leeren „Möglichkeit" zulässt. Zweifellos ist aber nur, dass fortan, von der intellektuellen Sphäre angefangen, alles in die Innenwelt fällt, aber in keiner Weise lässt sich die Behauptung begründen, dass diese Innenwelt ein bloss individuell-geistiges Erlebnis darstellen müsse. Ob nun diese gegebene Innenwelt das Sichbeschränken auf die Selbstheit des Schauenden (also eine fünfdimensionale Funktion) oder aber das Erscheinen eines über die Enge der geistigen Individualität hinausgehenden Lebens darstelle, ist nur durch den Charakter des betreffenden Erlebnisses selbst, also sozusagen empirisch zu entscheiden. Wen die heiligen Schauer des indischen Tat-twam-asi oder des Spruches des Gottessohnes: „Wer sein Leben liebt, der wird es verlieren, wer es um meinethalben verliert, der wird es wiederfinden im ewigen Leben" und: „Was ihr dem geringsten unter euren Brüdern getan, das habt ihr mir getan" ergriffen, der wird die Behauptung, dass wir über die Schranken unserer Selbstheit nicht in ein höheres Schauen und Leben übergehen können, als eine Lüge verwerfen, die sich in dämonischer Weise gegen das erhabenste Erlebnis erhebt, dasselbe brutal verleugnend oder dessen sonnenhellen Tatbestand mit sophistischen Taschenspielerkünsten in sein Gegenteil umdeutend. Wir haben es also bei diesem solipsistischen Dämonismus, sofern er sich dogmatisch der höheren überindividuellen Form des Schauens und Lebens entgegensetzt, mit einer ähnlichen groben Tatsachenfälschung gegebener Erscheinungen zu tun, wie früher bei dem Dogmatismus der Sensualisten und Materialisten, die es versuchen, die positiv als solche gegebene Unendlichkeitserscheinung des gedanklichen Schauens, des mathematischen Bewusstseins in eine Funktionsweise endlich-sinnlicher Erscheinungen fälschend umzudeuten.

Dieses höchste Erlebnis in uns, diese Einheit der Geistesfunktionen in der Liebe ist Gott selbst. Die Liebe ist nicht bloss göttlich in dem Sinne, als sie irgend ein Göttliches in der Enge der

individuellen Selbstheit des Geistes abbildet (was widersprechend und sinnlos wäre), sondern ihr Erlebnis ist das Durchbrechen der Schranken dieser Selbstheit, die „Gewalttat", der Sprung in die höhere Unendlichkeit, die das Himmelreich eröffnet — die Liebe ist einfach und sans phrase — Gott selbst. Sie wird gar nicht vom individuell beengten Menschen erlebt, denn sie verneint, „vernichtigt", verleugnet eben diesen, sondern in ihr erlebt die Gottheit sich selbst. „Der Geist, der in uns vom Menschen weiss," sagt daher der Apostel, „ist der Geist des Menschen, der in ihm ist. Der Geist jedoch, der in uns von Gott weiss, ist der Geist Gottes." Die Sache ist ganz tautologisch. So wenig sich in das endliche Bild das unendliche Gedankengesetz einengen lässt, so wenig kann in der Enge des Individuell-Menschlichen das Göttliche in Erscheinung treten. Das Göttliche ist ebenso sein eigenes Erscheinen ebenso wie das Selbstisch-Geistige oder das Bildlich-Sinnliche. Es heisst unreine Arbeit treiben, wenn man die verschiedenen, unendlich voneinander verschiedenen Sphären verwirrt.

In der Liebe sehen wir schon die beiden Pole, die die Evolution innerhalb des göttlichen Erlebnisses oder der „göttlichen Welt", innerhalb des „Pleroma" anregen. Auf der einen Seite die unterschiedenen Individualitäten, auf der andern Seite deren Verschmelzung in der Einheit. Es ist die vollkommene Verschmelzung des Bildlichen und Geistig-Individuellen in der höchsten Einheit die letzte Wurzel, der Himmelsabgrund der Geister, das Urlicht alles Bildlich-Dinglichen, das höchste Licht als „Finsternis", wo eben nichts Besondertes und Individuelles gesehen wird, während von hier aus alles ausströmt, als aus dem „lauteren Quell" des Lebens und Schauens. Diese Schauung nennt Eckehart die Gottheit. Betrachten wir dagegen den Prozess dieser Entfaltung der unterschiedlosen Ureinheit, ihren Übergang zur Unterscheidung der Momente, das Offenbarwerden des Individuell-Geistigen und seiner universellen Bilderwelt, so sind es wesentlich drei Gestalten, in denen sich dieser Übergang vollendet.

Ist nämlich das göttliche Leben innerliche, immanente Schauung, das offenbare Geheimnis der Geistigkeit, die Vollendung des Selbsterkennens und in diesem Sinne das höchste Geisteslicht, nicht aber eine äusserliche mythologische Figuration,

die kindische Träumerei von einer äusserlichen, das heisst einer relativ tiefstehenden Sphäre des Erscheinens angehörenden jenseitigen autokratischen Gewalt, so fasst das göttliche Leben die individuelle Geistigkeit als ihr Moment in sich. Sofern nun der individuelle Geist die anderen Individualitäten ausser sich hat (nicht im räumlichen, sondern im überräumlichen, d. h. intellektuellen Sinne), so bedeutet das Überindividuelle, als dessen Momente die Individualitäten erscheinen, nicht ein Äusserliches, sondern die Überwindung dieser dem Intellektuellen eigenen Äusserlichkeit in einer gesteigerten Innerlichkeit. Das göttliche Leben ist innerlicher als die enge Selbstheit des individuellen Geistes, der eine Welt der Intellekte ausser sich schaut. So wie die Tatsache, dass wir von einer sinnlich-bildlichen Aussenwelt ausser dem in uns gegebenen Bilderkreise überhaupt wissen können, nur mit Hilfe des Aufsteigens in die höhere Dimension, im Erleben des Unendlichen, im denkenden Schauen des unendlichen Raumes möglich wird, so findet die Tatsache, dass wir, angeblich absolut abgeschlossen in unserer Intellektualwelt, doch von der Übereinstimmung aller möglichen Intellektualfunktionen im Wissen von den Gesetzen der Vernunft, überhaupt wissen können, ihre kritische Lösung nur in der übergreifenden höheren Innenwelt, die diese unendlich gegliederten geistigen Innenwelten in sich begreift. Und das Wort des äonischen Lebens: „Was ihr dem geringsten unter euren Brüdern getan, das habt ihr mir getan", löst allein den inneren Widerspruch auf, der dem intellektuellen Solipsismus angesichts der sittlichen Lebenstatsachen ebenso anhaftet, wie dem bildlichen Solipsismus angesichts der intellektuellen. Die Gottheit hat daher nur den Sinn dieser im sittlichen Bewusstsein sich offenbarenden Verschmelzung aller Intellektualfunktionen zu einem unteilbaren höheren Leben, oder: Gott ist die Liebe sans phrase und nicht irgend eine äusserliche mythologische jenseitige Figur ausser ihr. Allerdings aber wird diese höhere Lebenserscheinung nicht äusserlich aus den menschlich-individuellen zusammengesetzt, so wenig, als die Fläche aus Linien oder der Körper aus Flächen. Der heilige Ozean dieses göttlichen Bewusstseins begreift aber alle Individualfunktionen in ursprünglicher, wahrhafter, lebendiger Einheit in sich und ist nicht etwa eine subjektive Illusion des In-

tellekts, so wenig wie der unendliche mathematische Raum eine Illusion des Bildlich-Endlichen. Die Auseinanderlegung dieses unendlichen Reichtums der göttlichen Liebe, das entfaltete Wissen ihres Inhaltes ist die himmlische Weisheit, die in der Fülle der Geister und in ihrer „heiligen Gemeinschaft" den verborgenen Inhalt dieses höchsten Geheimnisses auseinanderlegt. Hieraus ergeben sich die drei Hauptformen und Phasen, die drei „Personen" der Gottheit. Das erste ist die Ureinheit, in der die Intellekte schlechthin verschmolzen erscheinen, versenkt in den Abgrund des Urlichtes, der Ureinheit der Geister, die ihr Quell ist, die erste Person, der Vater. Der Geist, der in seiner Einheit den inneren Reichtum der Geistesindividualitäten entfaltet in der heiligen Gemeinschaft aller, der Geist der Gemeine ist die dritte Person. Die Bewegung nun, die die einzelnen mit dem Urlicht vermittelt, zur Ureinheit führt, der Weinstock, der die Einzelgeister, die Reben in der höheren Einheit vermittelt, ist der Sohn, der Mittler, die zweite Person dieses überindividuellen äonischen Prozesses. So ist es nun im Sinne von Eckehart der verborgene Grund der Gottheit, der sich offenbart, „zum Licht aufsteigt", „sich im Sohn gebiert".

In dieser Geburt des Sohnes aber sind auch alle Dinge aus der Gottheit herausgeflossen im Sinne Eckeharts. Denn der Sohn ist die in der Welt der Intellekte sich entfaltende Ureinheit des Geistes; in den Intellekten als deren Momente aber sehen wir die Welt der Bilder, die dingliche Welt, das sinnliche Sein ebenso aufsprossen, wie in der Ureinheit der Intellekte die Fülle der Einzelgeister. Aber, so wie das Einzelbild nur Moment, ein Nichts, ein Differenziales ist dem Gedanken gegenüber, so der Einzelgeist der Gottheit gegenüber. In der „Vernichtigung" des Selbst, des engen Ich, wird allein das göttliche Leben geschaut und erlebt.

„Das geringste Vermögen, das es in meiner Seele gibt, ist weiter als der weite Himmel. Ganz zu geschweigen von der Vernunft, die weit ist über alle Weite: in dem Haupte der Seele, der Vernunft, in der bin ich einer Stelle über tausend Meilen jenseits des Meeres genau so nahe, wie der Stelle, auf der ich jetzt stehe." (Meister Eckeharts Schriften und Predigten, herausgegeben von Herman Büttner, I. Bd. Eugen Diederichs Verlag, Leipzig 1903. S. 3. Vgl. S. 143.) Die intellektuelle Schauung, die Schauung

der Vernunft, die für das reflektierte, unkritische, metaphysische Bewusstsein den Schein einer Illusion annimmt, deren Wirklichkeit (etwa als Gehirnfunktion) sich innerhalb einer endlich sinnlichen Erscheinung abspielt, wird von dem reinen, naiven kindlich erhabenen Blick des Sehers, der solchen groben Fälschungen der Unendlichkeitsschauung fernesteht, als wirkliches Ereignis hoher Art in seiner ursprünglichen Tatsächlichkeit erlebt und geschaut.

In diese Innerlichkeit einziehend, in der „Abgeschiedenheit" wird der Geist „aller Kreaturen ledig". In der grossen Perspektive des intellektuellen Schauens ist die Welt der Bilder versunken. Aber es gilt noch einen, den grössten, schwersten Schritt, den höchsten Sieg: die Überwindung dieses gottähnlichen Selbst, welches seine Herrlichkeit über allen Meeresweiten und allen Sternenweiten erhöht hat. Denn bleibt der Geist nur hier, bei der Überwindung des Bildlichen stehen und widersetzt sich dem höheren Aufsteigen, so bleibt er im Reiche des Engelfürsten gefangen, der seinen Thron über die Sterne Gottes erhöht hat und leuchtet in stolzer eisiger Selbstheit im kalten Lichte des gefallenen Morgensternes. Aus den Höhen der intellektuellen Anschauung gilt es in die der intelligiblen emporzusteigen. Es wird aber der Satz der Mystik hier durchsichtig und begreiflich, dass diese höchste Höhe, das göttliche Bewusstsein zugleich die vollendetste Liebe und die vollendetste Demut ist, in der das eitle Ich sich als ein Nichts betrachtet. Die Gottheit ist nicht eine äussere Macht, die zur Güte mahnen oder führen will, sondern sie ist die aufleuchtende höchste Güte selbst, die erhabene Demut selbst in unserem Innern. Sich dahin erheben heisst daher im Sinne der Mystik, sich über das Menschliche erheben in Kreise, wo nicht das eng Individuelle sich schaut und liebt, sondern das Unteilbare, Allverbindende, das überindividuell Göttliche sich schaut und liebt und in sich alles; wo alles inbegriffen und verschwunden und versunken ist. Daher sagt Eckehart: „Wer von der Welt am wenigsten besitzt, der besitzt von ihr am meisten. Niemandem gehört die Welt so zu eigen, als wer die ganze Welt aufgegeben hat." (Ebd. S. 6.) Und dieser Satz von der grossen Macht des Vereinsamten gilt ebenso für den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung. Nicht die Gewaltherrscher und Feldherrn bewegen

das Geschick der Menschheit in der mächtigsten und dauerndsten Form, sondern diejenigen Geister, die die Menschheit aus den Kreisen halbtierischen Waltens und Wesens in die Regionen der Verinnerlichung emporziehen und so ihrer endgültigen Bestimmung entgegenführen.

Über alles preist daher Eckehart die „Abgeschiedenheit", die Verinnerlichung an. „Nun steht Abgeschiedenheit dem blossen Nichts so nahe, dass es nichts gibt, was fein genug wäre, um in ihr Raum zu finden, ausser Gott. Der ist so einfach und so fein, dass er in dem abgeschiedenen Herzen wohl Raum findet". (Ebd. S. 10.) Ja Eckehart stellt die Abgeschiedenheit selbst über die Liebe, da mit ihr und in ihr die höchste Liebe, die göttliche, gegeben ist, das innigste Verschmelzen der geistigen Individualitäten in einem unteilbaren Leben. Je gesteigerter die Innerlichkeit ist, in je höhere Dimensionsregionen wir uns erheben, desto zarter und feiner ist die Bewegung, die sich in überräumlichen Höhen in dem „rosigen Schweigen" unaussprechlicher Innigkeit breitet, die all die Geisteswelten in seliger Einheit verwoben hat, im Schauen all der Seelentiefen, die überall das eine unteilbare Leben aller durchleuchten lassen in ihrer göttlichen Gemeinschaft. Das ist nicht etwa ein Abstraktum (wovon sollte denn diese höchste Fülle „abgezogen" sein?), sondern das allein vollendete Konkretum des Geistes, der Ichheit, die ja auch in jedem einzelnen ihren ureigenen vollen Sinn, ihre eigentümliche Stellung, nur in der Verschmelzung mit allen Geistesindividualitäten, im Strahlenkreis der Lebensfülle der Liebe, im Diadem der himmlischen Weisheit, die das Selbsterkennen der Liebe ist, gefunden hat. So wenig die feinste physische Bewegung, die des Lichtes unmittelbar grob mechanische Wirkungen hervorbringen kann, dafür aber durch unermessliche Weiten leuchtet, während die grobe Bewegung alsbald verhallt, so leuchtet jene Bewegung, die über den Kreisen der Raumunendlichkeit (die in ureigenen Stimmungsfärbungen die Einzelgeister konstituieren) sich breitet, im Lichte der Ewigkeit. Sie erscheint aber als die Versenkung und Vernichtung der Individualgeister in dieser höheren Unendlichkeitsform, in der sie zu Momenten geworden sind. Eckehart stellt die Abgeschiedenheit daher auch über die Demut.

„Und zwar deshalb: Demut kann bestehen ohne Abgeschiedenheit, aber vollkommene Abgeschiedenheit nicht ohne vollkommene Demut. Denn diese geht hinaus auf Vernichtung unseres Selbst.“ „Vollkommene Demut beugt sich unter alle Kreaturen — wodurch der Mensch aus sich herausgeht auf die Kreatur.“ „Mag nun ein solches Herausgehen etwas noch so Vortreffliches sein, das Innebleiben ist doch immer noch etwas Höheres. Darum sagt der Prophet: Die Königstochter hat alle ihre Herrlichkeit aus ihrem Innern.“ (Ebd. S. 11.) Die Königstochter ist hier die himmlische Weisheit, die Sophia der Gnosis, die die vollendete Liebe und vollendete Demut ist als das Versenken all des Reichtums der Gemütstiefen all der Einzelgeister in die selige Einheit, die alle aus allen hindurchleuchten lässt in der vollendeten Innerlichkeit, die sie in sich begreift.

Diese höchste Stufe des eigenen Lebens und Schauens, in der das geistig Individuelle zum verschwindenden Moment der Ureinheit der Intellekte wird, bezeichnet Eckehart als das Fünklein der Seele, welches im Unterschied zu den sonstigen Lebensstufen der Individualität der „göttlich-wahre innere Mensch“, das „innerste Wesen, der Grund der Seele“ genannt wird. „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich ausser meinem Eigenen und Gott lebt in seinem Eigenen.“ „Da ist mein Auge und Gottes Auge ein Auge und ein Gesicht und ein Bekennen und eine Liebe.“ So wie dieses „unergründliche Licht“ „durch die Fülle der Bilder von Bildern frei“ macht, so macht es auch durch die Fülle der seligen Versenkung in die Geistestiefen all der Individualitäten von der Selbstheit frei.

Was hier hervorgeht, ist eine durchsichtige Einheit und Einfalt, die alle Fülle der Bilder nicht bloss, sondern auch die unendlich reichere der Geistesfunktionen und Gemütstiefen in sich versenkt und begriffen hat in jener unbeschreiblichen Seligkeit, deren Morgenrot uns aufdämmert in dem heiligen Gefühle der Liebe. Der Ätherhauch dieses lebendigen Gedankens schwebt so nicht bloss über den Räumen, sondern in dieser potenzierten Unendlichkeit ebenso über den Universalgestalten, deren jede einzelne dies Meer der Bilder ist, über den Geistesfunktionen. Anteil aber

an dieser Schauung, die das Leben der Vernunft, die konkrete Vernunft bedeutet, können wir nur gewinnen, wenn unsere höheren Anlagen zu intensiver Tätigkeit entfaltet und so zur Herrschaft über die niedrigen, die sinnlichen gelangt sind. Ist dies noch nicht erfolgt oder nur in unvollkommener Weise, so ist die Verbindung mit jenen überhohen Tönen, die das himmlische Leben bedeuten, mit den höchsten Oktaven oder Obertönen unserer Geistigkeit, mit dem überindividuellen Lichte unterbrochen. Da aber der gemeine Sinn sein Leben eben im Sinnlichen hat, hier seine Intensität entfaltet, so hat für ihn auch nur dieses sinnliche Leben die Bedeutung einer Realität, einer soliden Wirklichkeit und wird der Gedanke, das eigene intellektuelle Leben als etwas Nichtiges, Illusorisches, Unwirkliches betrachtet, was ja dem gegebenen Zustand dieser unvollkommenen halbtierischen Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins entspricht. Noch nichtiger und illusorischer und unfassbarer muss aber jenes hypermathematische, jenes übergedankliche Licht, jenes überindividuelle Leben für einen solchen im Gemeinsinnlichen versenkten Verstand erscheinen, der meint, dass dies in so potenzierter Unendlichkeit über dem sinnlichen Leben schwebende Schauen des göttlichen Lebens nichts als ein Phantom des sinnlich-endlichen Bewusstseins, eine trügerische Fata-Morgana der Sinnesfunktionen im Gehirn, kurz ein Hirngespinnst ist. Diese geradezu entsetzliche Brutalität einer Tatsachenfälschung, die zwei übereinander aufgetürmte Unendlichkeiten übersieht und ins Endliche herabzieht, kann allerdings nur auf der Basis metaphysischer Vergewaltigung, Deutelei und Taschenspielerei ihre Ungeheuerlichkeit begehen, die willkürlich nur der einen, der sinnlich-endlichen Form des Erscheinens ein „Sein“ zuschreibt und daraus dann den Rechtstitel ableitet, ein unendlich Verschiedenes in eine Funktion dieses Endlich-Sinnlichen umzufälschen. Wir haben die von praktischen Instinkten beherrschte grobe Verwirrung des vergleichenden Naturerkennens mit dem Grund-Erkennen, der unverfälschten Darlegung der „seienden“ Erscheinungstatsachen, der Frage, ob zwei existierende Erscheinungen sich wie Kopie und Original verhalten, mit der Frage, ob die gegebene Erscheinungstatsache sich selbst entspricht, schon zur Genüge blossgestellt und auseinander-

gesetzt. Es lässt sich aber begreifen, dass eine hohe Reinheit des Betrachtens, ein erhabener Kindersinn dazu nötig ist, um jene hohen und feinen Erlebnisse, die ihre Kreise der Unendlichkeit über allen Sternen, über allen Flügen der Phantasie, ja auch über all den — diese Unendlichkeit des Gedankens überfliegenden — Geistern und Gemütern ziehen, deutlich zu erfassen und als eine Lebenswirklichkeit hoher Art zu geniessen, an die die grobe Fälschung der metaphysischen Verendlichung nicht mehr herantreten kann. Es ist dies das „heilige Ja- und Amen-Sagen", welches der Prophet des dritten Weltalters verkündet. Es muss sich eine gewisse Kräfte-Wandlung der niederen Funktionssphäre in die höheren vollzogen haben, um ein Schauen in jenen Regionen zu ermöglichen, in denen sich die Mystik bewegt. Und zwar eine doppelte: die des vorherrschend Sinnlichen in das Intellektuelle und die des Intellektuellen in das Intelligible, welche Stufen die Gnostiker als die der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker bezeichnen.

Eckehart kennzeichnet den unentwickelten Zustand des gemeinen tiermenschlichen Bewusstseins mit den Worten: „Nun gibt es manche Menschen, die verzehren die Kräfte der Seele vollständig in dem äusseren Menschen . . . Die wissen nichts von dem inneren Menschen! Sondern wie der gute Mensch seinem äusseren Menschen mitunter alle Kräfte der Seele entzieht, wenn nämlich seine Seele auf einen hohen Gegenstand gerichtet ist, so entziehen tierische Menschen ihrem inneren Menschen alle Kräfte der Seele und verwenden sie in dem äusseren." (Ebd. S. 17.) Es ist ein Prozess ganz analog dem, der bei der Wandlung der Kräfteformen, dem Gesetze der Erhaltung der Energie entsprechend, in der physischen Welt vorgeht. Und der Mystiker, der in jenen für das gemeine Bewusstsein unfassbaren, hohen Bewusstseinszuständen reale Kräfteformen sieht in lebendiger Beziehung zu den ebenso realen sinnlich-tierischen Formen, ist in seinem Rechte und steht auf dem festen Boden der Tatsachen, nicht aber die schlechte Metaphysik des Naturalisten, die diese hohen Formen des Erscheinens und Lebens als illusorisch hinwegeskamotieren oder in endlich-sinnliche umfälschen möchte.

Wenn nun aber schon das unvergleichlich gröbere, das phy-

sische Licht sich im Sternenraum durch ungezählte Jahre hindurch erhält, so leuchtet in jenen Höhen der Unendlichkeit, die das intellektuelle Licht bildet, der Inbegriff des Wandels der Gestaltungen durch unermessliche Zeiträume. Dieses Inbegreifen des Wandels der Zeiten in jenen ätherisch hohen Funktionskreisen findet seinen durchsichtigen zweifellosen Ausdruck im Wissen von der zeitlosen Geltung mathematisch-logischer Gesetze. Es wird die Ewigkeit hier aber nur in einem toten Punkt berührt und tritt nicht in der Form des Lebens in die Anschauung, weil diese Ewigkeitsform hier in das isolierte, individuelle Ich aus einer ihm entfremdeten Welt der Intellekte, die nicht in den Kreis des eigenen Lebens eintritt, eisig herüberstrahlt. Nur mit dem Verschmelzen dieses Geistesozeans im „Äon", in der lebendigen Ewigkeitsgestalt, treten wir ein in das ewige Leben.

Mag daher die vierte Dimension, das Paradies der Bilder, in dem Zauber devachanischer Erinnerungsbilder der Individualität, die sie aus den verschiedenen Verkörperungen aufbewahrte, sich ergehen, so verweben sich die Erinnerungsbilder all der Kalpas oder Weltenentwicklungsperioden im Schauen der ewigen Gesetzlichkeit, der entsprechend sich die Individualitäten und die Zeitalter im Verlaufe jeder Kalpas immer wieder entfalten. Das Erlebnis wird im Lichte des Gesetzes geschaut und das Geschichtlich-Zeitliche kristallisiert zum ewigen Gesetze des Werdens der Individualitäten in den Zeitaltern. Denn nur als Resultat des geschichtlichen Entwicklungsprozesses hat die Individualität Wirklichkeit, nicht aber herausgerissen als für sich bestehende Wesenheit. Als wesentliche individualisierte Momente des Prozesses haben aber alle die Individualitäten ihre ureigene Mission und ist das Ganze der Entwicklung ohne sie ebenso unmöglich, wie ein stereometrischer Körper ohne Flächen und Linien. Diese Einheit der Vernunftanschauung, die überall konkretes Leben der geistigen Individualität ist, ist das göttliche Leben als äonische, als Ewigkeitschauung, wie sie auch bei Eckehart zum Ausdruck kommt. Bei Gott „gibt es nichts Abgelaufenes und auch nichts Künftiges: er hat alle seine Heiligen ewiglich geliebt, so wie er sie vorgesehen hat, ehe die Welt wurde!" (V. d. Abgeschiedenheit. Ebd. S. 15.) Nicht etwa das Allwissen einer mythologischen

Person, sondern die vollendete Selbsterkenntnis, der zweifellose offenbare „logische“ Sinn der geistigen Individualität entfaltet sich in den hohen Äonen des Pleroma, in dem göttlichen Schauen im Sinne der Mystik. In dem Aufsatze „Von der Vollendung der Seele“ sagt daher Eckehart: „Wer zur höchsten Vollendung seines Wesens gelangen will und zum Schauen Gottes, des höchsten Gutes, der muss ein Erkennen haben seiner selbst wie dessen, was über ihm ist, bis auf den Grund. So nur gelangt er zu der höchsten Lauterkeit. Darum, lieber Mensch, lerne dich selber kennen, das ist dir besser als ob du aller Kreaturen Kräfte erkänntest.“ (Ebd. S. 77.)

Die Einwendung, dass es sich hier bloss um ein Ideal des Erkennens handle, nicht um die Verwirklichung dieses Ideals, drückt allerdings den Tatbestand des Bewusstseins der Menschheit aus und insbesondere die Tatsache, dass das entfaltete Erkennen solcher hoher Schauungen sich nicht in deutlichen Zügen im Bewusstsein unserer Erdenmenschheit vorfinde, sondern nur wie die Sonne hinter Wolkenschleiern verberge. Aber im göttlichen Leben und Schauen liegt auch gar nichts Anderes vor, als das Erlebnis dieses idealen Schauens, welches den Menschengeist freilich nur in nebelhaften Umrissen, doch als ebenso zweifellose Wahrheit aufleuchtet, wie das Inbegreifen aller möglichen Formen im mathematischen Gesetze. Es gibt hier allerdings für uns, die wir mehr oder weniger in dieser Umschattung, im Banne tieferer Funktionskreise leben, die die Höheren umschleiern, nur ein Annähern an ein Ziel, welches in sonnenhafter Klarheit und vollendet seliger Fülle in solcher Weise nicht zur Verwirklichung gelangen kann. Aber so wie das Sonnenlicht auch trotz der Umwölkung in seiner zweifellosen Wirklichkeit einleuchtet, so die höhere Lebenswirklichkeit dieses nur in relativem Unbewusstsein sich verbergenden „unerfasslichen Lichtes“, von welchem wir absolut nichts wissen möchten, wenn es selbst nicht doch zweifellos hindurchschimmerte durch die Umwölkung. Es löst sich der scheinbare Widerspruch, dass wir von einem „Unerreichbaren“ doch wieder zu wissen behaupten, nur in der Dimensionenlehre dadurch, dass das in irgend einer Dimension unerreichbare Ideale als Wirklichkeit einer höheren Dimension hindurchleuchtet.

Es handelt sich auch gar nicht um eine mythologische Person ausser dem Bereich unserer Innenwelt, sondern nur um relativ unbewusste höhere Grundformen dieser unserer Innenwelt selbst, um die verborgene Wurzel zugleich, in der alle Intellekte sich verweben, die so allein die evidente Gewissheit einer allen gemeinsamen Vernunft und einer alle verbindenden Liebe haben, die zu verleugnen die Annahme des Sinnlosen, des Widervernünftigen einerseits, des fundamental Widersittlichen andererseits bedeutet. Eckehart beruft sich auf das Wort des Evangeliums (in der Predigt „Vom getreuen Knechte", ebd. S. 103—9): „Wohlan, geh ein, du guter und getreuer Knecht in die Freude deines Herrn! Weil du getreu gewesen bist über Kleines, will ich dich setzen über all mein Gut." (Matth. 25, 23.) „Als wollte er sagen: Lass hinter dir alles erschaffene, alles zerstückte Gute, über dem Allen will ich dich einsetzen in das ungeschaffene, ungeteilte, unzerstückte Gut, welches ich selber bin." „Die Freude des Herrn ist der Herr selber, gar nichts anderes. Und der Herr ist lebendige wesenhafte, schlechthin seiende Vernunft, die sich selber zum Gegenstande hat, und — ewig dieselbe — nur in sich selber ist und lebt!" Hier ist es ganz durchsichtig, dass diese „Mystik" keine transzendente Träumerei ist, sondern gesteigerte, vollendete Innerlichkeit, die volle Selbsterkenntnis der Vernunft, das Hypermathematische in dem Sinn, dass sich der lebendigen inneren Anschauung die immanenten logischen Voraussetzungen des mathematischen Bewusstseins entschleiern: das Geheimnis der Vernunft. Es wird klar, dass es banausische Roheit und gröbste Unkenntnis des Gegenstandes ist, wenn eine angeblich „kritische" und „positivistische" Philosophie in den Mystikern Phantasten, Träumer sieht, die in willkürlichen, bildlichen oder „abstrakten" Erdichtungen sich ergingen. Es ist leicht am mathematischen Erkennen nachzuweisen, dass dasselbe nicht bloss eine Anschauung darstelle, die alle Möglichkeit bildlicher Formen, sondern ebenso alle Möglichkeit der Weisen individueller Geistigkeit in sich begreift, also den Kosmos der Geister in sich fasse. Hier allerdings bloss in uns und als „blosse Möglichkeit". Nun aber kann die Verwirklichung dieses „Möglichen" nicht etwa ein Hinausgehen in eine sinnlich-äusserliche Wirklichkeit bedeuten. Dass wir in gewissen Fällen

sinnlicher Erscheinung — aus der Leiblichkeit des Menschen — auf konkrete Fälle solcher individueller Geistigkeit schliessen müssen, ruft bei der naiven, des Selbsterkennens der geistigen Selbstbesinnung ermangelnden Denkweise des gemeinen Verstandes die Illusion hervor, als ob wir das Inhaltliche solcher individueller Geistigkeit aus der sinnlichen Wahrnehmung schöpfen könnten, welche Illusion selbst die gemeine akademische Weisheit teilt. Diese von dem individuellen Ich sich abscheidende und doch demselben innig verwobene Anschauung der intellektuellen Varianten erscheint gemeinhin nur in schattenhaften groben Umrissen der Funktion. Nehmen wir jedoch an, dass dieselbe Funktion gleichfalls in hoher Intensität, und mit der Entfaltung des inneren Reichtums in ähnlicher Weise wie sonst nur die Funktion des eigenen Ich in Erscheinung träte, so würde eine solche Innerlichkeit ebenso intellektuell kosmozentrisch sein, wie die unendliche Raumanschauung mit ihrem allgegenwärtigen Mittelpunkt in bezug auf die Varianten der Bilderwelt kosmozentrisch ist. Allerdings ist es eine ganz empirische Frage, ob diese Funktionsweise, in deren Kreis über das Intellektuell-Individuelle hinausgegangen wird, in funktioneller Verbindung mit irgend einer geistigen Individualität lebendig in Erscheinung tritt. Dieses höhere, göttliche Leben ist aber selbst nichts als die reale, die wirkliche Einheit aller möglichen geistigen Individualitäten. Wenn Kant daher für den ontologischen Gottesbeweis eine empirische Anschauung fordert, so wäre das in Ordnung, wenn er nicht die Barbarei beginge, eine sinnlich-äusserliche Anschauung zu fordern und die grobe Verwirrung, das Problem des vergleichenden Naturerkennens, welches von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier seiender Erscheinungen handelt, mit der Frage nach dem Sein oder Nichtsein der gegebenen Erscheinung zu verwechseln, und das Spiel der Phantasie in der bildlichen Innenwelt mit der überbildlichen und überindividuellen Anschauung, deren Formen im Lichte der ewigen Notwendigkeit und der ewigen Freiheit leuchten. Es ist demnach ein viel gröberer Verstoss, wenn man solche Anschauungen, die das Mathematische in sich begreifen und auf dem demantenen Fundamente ihrer Notwendigkeit ruhen, Phantasiege-

bilde nennt, als wenn man die Mathematik Phantasterei schelten möchte.

Raum und Zeit berühren das Bildliche und Sinnliche in den unteren Begrenzungen der fünfdimensionalen Funktion, in der sie zur Anschauung gelangen. Sind wir selbst jeder einzelne als Intellekt dieses Licht über den Sternen, dieses unendliche Leuchten über allen Grössen der Natur, als welches sich der geometrische Raum bietet, so ist der Raum in der Tat „eine subjektive Erscheinungsform", die jedoch selbst überräumlich und überzeitlich ist. In dieser Funktion vereinigt sich die Intensität (im Spiel der „Aufmerksamkeit") doch auf den mit den tieferen, den sinnlichen Lebenskreisen sich berührenden, höchstens dreidimensionalen unteren Begrenzungen dieser Sphäre. Diese werden daher vornehmlich als das Räumliche und Zeitliche bezeichnet. „Soll also die Seele", sagt Eckehart, „Gott überhaupt erkennen, so muss sie ihn erkennen oberhalb der Zeit und oberhalb des Raumes. Denn Gott ist weder Dieses noch Jenes, wie diese mannigfaltigen Dinge: Gott ist Eines! Soll die Seele Gott sehen, so darf sie nicht zugleich den Blick auf irgend welche Dinge richten, die in die Zeit gehören. Denn während Zeit und Raum und sonst dergleichen Bilder ihr Bewusstsein erfüllen, vermag sie unmöglich Gott gewahr zu werden." (Ebd. S. 113.) Einem Sinn also, so meint Eckehart, welchem etwa so etwas Ähnliches, wie die hundert Taler, als einzige Wirklichkeit vorschwebt, ist das Schauen des Göttlichen verschlossen, welches durchaus nicht eine Realität solcher Art ist. Es ist überhaupt die Eigenheit hohen Sinnes, die inneren Wirklichkeiten als solche zu erkennen und über alle sonstigen Realitäten zu stellen. Eckehart aber bleibt bei dem Hinausgehen über das Dingliche und Sinnliche nicht stehen, er muss noch eine Unendlichkeit überfliegen, um die Gestade des Reiches der Erfüllung zu schauen: er muss nicht nur den Ozean der Bilder mit dem Intellekt, der individualisierten Vernunft überfliegen, sondern auch das Meer der Intellekte, der Geister. „Ich sage weiter: soll die Seele Gottes gewahr werden, so muss sie auch ihr Selbst vergessen und sich selbst verlieren. Wenn sie aber Gottes wegen ihr Ich darangibt und alle Dinge fahren lässt, so findet sie sich wieder in Gott:

Indem sie Gott erkennt, erkennt sie in Gott auch sich selber und alle Dinge“ . . . „In Gott erkennt die Seele auch die ganze Menschheit und alle Dinge im höchsten Sinne, denn sie erkennt sie da nach ihrem Wesen!“ (Ebd. S. 114.)

Gotteserkenntnis ist Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Wesentlichen, das heisst Vernünftigen und Ewigen aller Wirklichkeit.

TAULER

DER GEGENSATZ VON KIRCHLICHER UND HÄRETISCHER MYSTIK / GOTT ALS WESEN ALLER WESEN / DER LOGOS ALS NOUS / DER UNERSCHAFFENE UND DER ERSCHAFFENE ABGRUND / DIE DREITEILUNG DES MENSCHENWESENS / PROKLOS UND TAULER / GOTT ALS DIE VOLLENDETSTE INNERLICHKEIT

Auch die folgenden Mystiker sind, wie Bernhard von Clairvaux, Mystiker der Kirche, die die Autorität des Staatskirchenwesens anerkennend, ja verfechtend, demungeachtet auf Vertiefung der religiösen Anschauung, auf die Versenkung des Gemütes in Gott, auf diejenige Schauung hindrängen, in welcher das göttliche Leben und Wesen und das des Schauenden als eins erscheint. Der wesentliche Punkt, in welchem sie sich von den häretischen Mystikern abscheiden, wurde schon betont. Während die Brüder des freien Geistes und ähnliche Sekten das Hauptgewicht auf diese Dieselbigkeit des wahren, das heisst göttlichen Wesens und Lebens des Menschen mit dem Göttlichen überhaupt legten, so tritt bei aller Betonung dieser Einheit und Verschmelzung doch bei den kirchlichen Mystikern die Betonung der kreatürlichen Natur des Menschen in den Vordergrund, welche nur durch Gnade in jene göttliche Einheit aufgenommen wird. Es ist gegen diese Stellungnahme gar nichts zu bemerken, sofern wir als das eigentliche Wesen des Menschen eben das sinnliche oder auch das isoliert intellektuelle Leben desselben betrachten. In der Tat ist das der gemeine Sinn des Wortes Mensch im Gegensatz zu Gott, zum übersinnlich-überindividuellen Leben. Aber so wie Fleisch und Blut als solches nicht teil hat am Himmelreiche, so hat auch das Dämonisch-Intellektuelle, die isolierte Selbstheit des Geistes nicht teil an demselben, und nur durch eine eigentümliche Kräftewandlung, durch ein Aufsaugen oder Aufgehen in die höhere Funktions- oder Dimensionssphäre kann sein eigentümlicher Lebensgehalt in diese himmlische Lebenssphäre übernommen, mit derselben eins werden. „Die niedersten Kräfte“,

sagt Tauler, „will er ziehen in die obersten und wie die niedersten, so auch die obersten führen in sich. Tun wir das, so will er uns auch nach sich ziehen in sein Alleroberstes und Inwendigstes.“ (Preger, Gesch. d. deutschen Mystik, Leipzig 1874. S. 220.) Bemerkenswert ist hier die Bezeichnung des Allerobersten als des Inwendigsten. Dann aber wird das Geistig-Individuelle, ebenso wie das Sinnlich-Bildliche zwar nicht vollends vernichtet sein, doch in der höheren Sphäre nur als Moment des Überindividuellen zur Geltung kommen. „Wer sein Leben liebt,“ spricht daher das überindividuelle Leben, „wird es verlieren; wer es um meinethalben verliert, wird es wiederfinden im ewigen Leben.“

Es ist der Streit zwischen den häretischen und kirchlichen Mystikern einerseits nur ein Wortstreit. Was die kirchlichen Mystiker als Wesen des Menschen gelten lassen, gilt für die häretische Mystik gar nicht als solches. Der Eingeweihte ist ganz im göttlichen Leben aufgegangen und erkennt nur dieses als sein Leben an und ruft so den Schein des verwirrenden Pantheismus hervor. Was beide scheidet, ist der Standpunkt, auf welchen sie den Menschen stellen, und die Tendenz, die sich hiermit verbindet. Man kann es dem gegebenen Zustand des Menschen gegenüber als Übertreibung bezeichnen, wenn die häretische Mystik diese vollendete Gotteinheit für den Menschen betont, aber es entsprach besser den Zwecken der Kirche, wenn dem Menschen sein niederer Stand als der eigentlich menschliche vorgehalten wurde. Man konnte so den Menschen leichter auf diesem niederen Stand, auf dem Standpunkt des Selbstbewusstseins des antiken Menschen erhalten und so auch das öffentliche staatlich-politische Leben des Tiermenschen nach besten Kräften erhalten, was die Aufgabe von Staat und Kirche ist.

Johannes Tauler (geb. 1290, Prediger des Dominikanerordens, gest. 1361 zu Strassburg) wendet sich gegen die Brüder des freien Geistes mit der Anklage, dass „ein unterscheidendes Merkmal derselben sei, dass sie den Weg selbstverleugnenden Sterbens in der Nachfolge Christi nicht gegangen seien, wonach denn auch ihre angebliche Ledigkeit von allen Dingen nur der Ausdruck einer durchwegs fleischlichen Richtung und die vermeintliche Stimme des heiligen Geistes in ihnen nur das Licht

ihrer eigenen Natur sei". „Sie sagen öffentlich, so lange der Mensch nach Tugenden strebt, so ist er noch unvollkommen und weiss nichts von geistlicher Armut noch von der geistlichen Freiheit." (Ebd. S. 34.) Es ist aber ganz willkürlich, wenn Tauler diese Sätze als Anweisung zum Beharren in eng selbstischer und fleischlicher Gesinnung deutet, für welche selbst solche Sätze nichts beweisen wie: „Was die Natur begehrt, das können sie freimütig tun ohne Sünde, weil sie zu der höchsten Unschuld gekommen sind und ihnen kein Gebot oder Gesetz gesetzt sei." (Ebd.) Auch diese, die Gesetzlosigkeit, die Freiheit von äusseren Gesetzen verkündende Gesinnung, die sich eins mit dem überindividuellen Quell des Guten weiss und von solchem Standpunkt der sich selbst aufopfernden Güte nicht das Natürliche schlechthin als solches verwirft und verleugnet, sondern zu idealisieren und sich dienstbar zu machen sucht, bedeutet keine Herrschaft des Fleisches, wenn man auf den tieferen Grund solcher „antinomischer" Sätze geht, sondern die Herrschaft des vergöttlichten Geistes über das Natürliche. Es erinnert lebhaft an die sich mit ihrer Gesetzmässigkeit brüstenden Pharisäer, die Jesus einen Genussmenschen, einen Fresser und Säufer nannten, wenn die Kirchlichen den Kämpfern des freien Geistes (die, wie jener Walter in Köln, im Jahre 1324, jeden Tag bereit waren, als die wahren Lämmer Christi den qualvollen Tod auf dem Scheiterhaufen zu sterben, den dieselbe, von Mordbegierde erfüllte Kirche dekretierte) Selbstsucht und fleischliche Gesinnung als besonderes Kennzeichen zuzuschreiben sich nicht schämten.

Im übrigen finden wir dasselbe Streben nach Vertiefung und nach Geisteslicht auch bei Tauler, und kirchliche Autoren haben daher recht, wenn sie warnend bemerken, dass eine gewisse Opposition gegen kirchliche Autorität auch bei diesem Mystiker zur Geltung komme.

Das Schauen der höchsten Vernunft, welches die Form aller Formen ist, der Inbegriff aller Möglichkeit des Bildlichen und hierin der Geist, der lebendige Gedanke, ist die erste primitivere Stufe der Fassung der Gottheit. Ist dieser gegensatzlose Inbegriff der Bilder der Geist, so steht über dieser Fassungsweise der Inbegriff aller Weisen der individuellen Geistigkeit, die verwoben

sind in einem unteilbaren Leben, im Leben der Liebe. Liebe ist in diesem Sinne mehr als Vernunft, denn sie ist das Inbegreifen aller Weisen des individualisierten Lebens der Vernunft in einem höheren Leben. So wird die in der Form alles Geisteslebens entfaltete, die konkret erfasste Vernunft zum Logos, zur Vernunft, die nicht mehr der Schatten der im Individuellen, Subjektiven bloss reflektierten allgemeinen Vernunft, sondern das Leben der Vernunft selbst ist. Darum bezeichnet sich der Logos als den Fleischgewordenen und als das Leben. Es wird aber begreiflich, dass dem Seher, dessen Auge noch in dieser Fülle nicht orientiert ist, dieses Schauen aller Möglichkeiten, aller Bilder und Formen im Inbegriff aller Geister als Unbestimmtes, Leeres, Chaotisches erscheint. Es ist das aber ein Schauen des göttlichen Lebens nicht in seiner Eigenheit, sondern vom Standpunkte des individuellen Geistes, von der Warte der fünften Dimension aus, die gewissermassen nur aus der Entfernung in einer Perspektive, in grauen Umrissen oder in ganz unbestimmter Verschwommenheit das zeigt, was in seiner Unmittelbarkeit die selige Fülle der höchsten Harmonie aller Gegensätze ist. Zum Chaos und zur Finsternis und zur öden Wüstenei wird das göttliche Leben nur für den in sich noch dunklen, chaotischen, ungeklärten, an höherem Leben armen und verödeten individuellen Geist. Es sind diese Mängel also nicht Mängel des göttlichen Lebens, sondern Mängel des ausser der überindividuellen Sphäre verharrenden Einzelgeistes. Das ist im Sinne Taulers „die göttliche Finsternis, die aus unaussprechlicher Klarheit finster ist allem Verständnis". So ist „das Wesen der Gottheit die wilde Wüste, nicht weil es an sich ein chaotisches, ödes, unfruchtbares Sein wäre, sondern weil darinnen niemand Weg noch Steg noch Weise findet, denn es ist über alle Weise". (Predigten 21.)

„Das lautere Wesen Gottes ist aller Wesen Wesen und doch ist es aller Dinge keines." (Ebd. S. 149.) Wie bei Eckehart tritt noch immer die Beziehung der Gottschauung zum Bildlich-Dinglichen ganz im Sinne der Antike in den Vordergrund, obschon hier ein in zweifacher Potenz Überbildliches aufleuchtet. Da hier das klare Erkennen des Geistes selbst als etwas schlechthin über dem Endlich-Dinglichen Schwebendes fehlt, wird der individuelle

Geist noch als Wesen neben den sonstigen, den sinnlichen Wesen, als Ding unter Dingen betrachtet. Kam doch eine viel spätere Periode nicht darüber hinaus, über „himmlische“ oder „göttliche Dinge“ oder von einer göttlichen Welt überhaupt in einem halbphantastischen dinglichen Sinne zu sprechen! Man war noch ferne von der Höhe der Selbsterkenntnis eines Fichte, der laut verkündet, dass „der Geist kein Ding ist“. Es kann eine Funktion, die den Inbegriff aller möglichen Formen, Bilder oder „Dinge“ in sich darstellt, nicht einfach diesen Dingen nebengeordnet sein. So ist aber Gott nicht den Geistern nebengeordnet, nicht irgend ein Geist, etwa der „höchste Geist“ neben den andern Geistern. So wie der Geist das Überbildliche und Überdingliche schlechthin ist und diejenigen Modernen, die von der geistigen Organisation als von irgend einer organischen Form, die auch anders sein könnte, reden, von einem hölzernen Eisen reden, ohne den Gegenstand, den Geist und Gedanken überhaupt zu erkennen, so reden auch diejenigen, die von Gott als einem Geist in Superlativen sprechen, ebenso unsachgemäss vom Göttlichen. Gott bedeutet nicht irgend einen, etwa den vollkommensten individuellen Geist, sondern den Geist als Inbegriff aller Geistigkeit, als Verschmelzung aller Individualformen des Geistes, nicht neben diesen, sondern in einer höheren Funktion oder Dimension, die sie alle als Momente in sich begreift. Die Geister in dieser lebendigen Einheit schauen, heisst sie in der Liebe schauen, die Gott ist. Sich als dieses Gesonderte der Individualität aufgeben, einzutauchen in diesen heiligen Himmelsäther der Geistigkeit, der den unendlichen Reichtum aller Gemütstiefen in sich trägt und vollendet, indem er durch jeden einzelnen alle, den Ozean der Geister hindurchleuchten lässt, ist die selige Bestimmung des individuellen Geistes, seine „Vergottung“, wie die Mystik dies nennt. Gott ist daher auch nicht die pantheistische Konfusion einer einfachen Identität mit allen gesonderten individuellen Geistern, so wenig als er dieselbe konfuse Identität mit Stein und Gras und Tier und den sonstigen Erscheinungen der sinnlich-endlichen Natur ist. So ist die göttliche Schauung eins mit all diesem Besonderen und Einzelnen, mit dem ganzen Reichtum, der sich Geisteswelt und Natur nennt, und

doch, wie die Mystik bemerkt, keines von diesen gesonderten Wesen. Und auch wir sind nicht eins mit dem göttlichen Leben, sofern wir uns in einer eigentümlichen, sinnlichen oder intellektuellen Funktion von ihm absondern. Aber allerdings ist das göttliche Wesen und Leben doch wieder nur unser eigenes Wesen und Leben, sofern wir in dessen höherer Sphäre den uns entsprechenden ureigenen Grundton, die Grundstimmung unserer Individualität und Subjektivität gerade so wiederfinden, wie in der Tiefe des intellektuellen und sinnlichen Eigenlebens. Es ist auch am allerwenigsten irgend ein äusserliches Wesen und Leben neben diesen Formen des Lebens, sondern nur die gesteigerte, die unendlich potenzierte Innerlichkeit unserer selbst. In dieser gesteigerten Innerlichkeit sind nun die Geister alle ebensowenig ausser uns, als ausser unserer Universalfunktion oder „Form des Gemütes", die man den unendlichen Raum nennt, irgendwelche Dinge vorkommen können.

Interessant ist, dass Tauler von dem „Bilde Gottes" spricht, „das über das geborne Bild des Sohnes noch hinausliegt." (Ebd. S. 150.) Es ist das der Nous der Gnostiker, oder die erste Sohnschaft des Basilides über der zweiten oder dem Logos. Wenn nämlich diese Einheit der Geister sich vollendet bis dahin, wo im „Abgrund", im „Bythos" derselben alles Geistig-Individuelle zu schwinden scheint, so ist die Mittelstufe eben der „Mittler", der Logos, in welchem sich die Fülle der geistigen Individualitäten ebenso verzweigt, wie die „Reben", die vom „Weinstock" ausgehen im himmlischen Weingarten des Vaters, als auch in diese Einheit zurückgeht. „Die Geburt des Sohnes", sagt daher Tauler, „fliesst aus der Überflüssigkeit des überwesentlichen Reichtums in der Güte Gottes", — ferner die Schöpfung, die ebenso aus dieser „Form aller Formen fliesst", deren erstes Bild eben der Sohn ist. (Pred. 139. Ebd. S. 157.) So wird der Sohn, der Logos, als erste Sonderung, Differenzierung der göttlichen Urschauung zum Ausgangspunkt der Schöpfung gemacht. „Der Mensch ist ewiglich in Gott gewesen in seiner Unerschaffenheit." (Ebd.) Es gibt höhere Skalen und Akkorde unser selbst, die da im Reiche der Ewigkeit klingen, so unendlich fein und hoch sind sie. Mit solchen Tönen unserer selbst

sind aber dann alle die möglichen anderen höchsten Töne der geistigen Individualitäten notwendig und ursprünglich in eins verwoben. Es ist in diesen Höhen alles so durchsichtig und zart, dass es nichts Undurchdringliches mehr gibt und die selige Durchdringung aller die unteilbare Liebe, die Fülle der höchsten Güte ist, die in allen ihren grenzenlos reichen Formen sich als dies unteilbar Eine schaut. Tauler unterscheidet sehr schön den „unerschaffenen Abgrund", diese Ureinheit der Geistesfunktionen, vom erschaffenen Abgrund, der als die geistige Individualität der Abgrund der Bilder ist, ebenso wie jener himmlische Bythos der Lichtabgrund der Geister ist. Wie das, was sich schliesslich in den tiefsten Stufen als endlich und zeitlich darstellt im genetischen Prozesse, stufenweise aus dem, was in seinem Grundbestande schlechthin ewig ist, hervorgeht und in einem Kreislauf der Entwicklung wieder in seinem Bestande der Energie aufgesogen und umgeformt wird in die höhere Form, dieses Überschäumen und Niedersteigen des Pleroma und dann das Sichzurücknehmen und die Wiederherstellung, die Apokatastasis hier ausführlicher zu erörtern ist nicht der Ort. Ich detailliere das in meiner Schrift über die höheren Bewusstseinsformen.

Sehr tief ist eine Ausführung Taulers, die unsere positive, an das Mathematische sich anschliessende Darstellung gewissermassen in einem Lichtblick vorwegnimmt. Tauler nennt den „dritten Menschen", die dritte Stufe des Lebens der Selbstheit, das Gemüt. Es ist das die gnostische Dreiteilung in Körper, Seele und Geist. Sehr tief und schön erfasst im folgenden Tauler das Wesentliche des „Geistes". „Im Gemüt", sagt er, „ist das andere alles beschlossen. Das Gemüt wird genannt ein Maass — mens, mensura — weil es misset alles das andere und gibt ihm seine Form und teilet alle Dinge um und um." Es ist nicht bloss das Erkenntnisprinzip, sondern vor allem das Lebensprinzip des Menschen. „Die Kräfte der Seele nehmen all ihr Vermögen von ihm und sind darin, fliessen daraus, und es ist über alle sonder Maass, es ist gar einfältig, wesentlich und einförmig." Dieses Prinzip „hat ein unzählig Sehen in Gott, aus dem es geflossen ist". (Pred. 93 A. v. b. S. 164.) Der Charakter der höheren Dimension, das unendliche Hinausgehen des Geistes über

das Sinnlich-Dingliche und des Göttlichen über das Individuell-Geistige ist hier wundersam fein zur Darlegung gekommen. Bei Proklos ist das, was Tauler das Gemüt nennt, der Geist, der auf die Seele wirkt. „Der Geist, sagt Proklos, wirkt immer auf uns und gibt uns das Licht des geistigen Denkens, aber wir fühlen ihn nicht immer, sondern nur, wenn wir vom Gewoge des Werdens rein werden und in heiterer Stille uns befinden, dann ertönt uns der Geist und spricht gleichsam zu uns, dann ertönt uns seine Stimme, da er früher in Schweigen und Ruhe bei uns war.“ (Kommentar zum Alkibiades des Plato I, 44.) Wenn die Kräfte der Individualitäten in einem intensiven Sichbetätigen der tieferen, der sinnlichen Stufen gebunden sind, oder aber wenn der Intellekt seine Energie auf seine niederen Begrenzungen vereinigt und sich so von den höheren Funktionskreisen abwendet, so wird das Band mit unserem höheren, überindividuellen Leben schwach, wenn es auch nie ganz schwindet, und verbirgt sich daher dieses höhere Leben und Licht für das Bewusstsein. Die gesteigerte Innerlichkeit des göttlichen Lebens sieht unser Seher auch ganz klar, wenn er sagt: „Im innersten Grunde ist Gott der Seele weit näher und inwendiger, denn die Seele sich selbst.“ (Pred. 77. Ebd. S. 144.) Es ist nun schlechthin nicht denkbar, dass ein Geist von solcher Feinheit und Tiefe, Sätze wie: „Der Mensch vermag nur durch das ehrwürdige Blut Christi genesen“ (Pred. 22) in dem unsittlichen und gotteslästerlichen Sinne des kirchlichen Materialismus verstanden habe, sondern es liegt nahe, dass dies „Blut“ ein Symbol des in uns einströmenden göttlichen Lebens bedeutete, denselben auf uns einwirkenden göttlichen Geist, dessen Erkenntnis Tauler so schön selbst bei dem „Heiden“ Proklos feststellte. Doch zeigen andere Sätze, wie der, dass das Leiden Christi ein Äquivalent für die Schuld der Menschheit als Erfüllung des Gesetzes sei (ebd. S. 186), wie sehr selbst so hohe Geister wie Tauler von der tief unsittlichen, verächtlichen, kirchlichen Wiedervergeltungslehre infiziert waren. Doch wir wollen nicht mit solchen Misstönen schliessen, ohne welche freilich ein kirchlicher Mystiker schwer denkbar ist, sondern mit einer Stelle, die uns wieder in die gnostischen Tiefen der Schauung dieses hervorragenden Geistes führt. „Du sollst nicht

aufhören einzugehen, immer fürbass einzugehen, je näher, je tiefer versinken in den ungenannten und unbekannten Abgrund über alle Weise, Bilder und Formen, über alle Kräfte dich verlieren und allzumal dich entbilden. In dieser Verlorenheit blicket nichts denn ein Grund, der wesentlich auf sich selber steht, ein Wesen, ein Leben überall. Da mag man sprechen, dass man kennlos, lieblos, geistlos werde. Das ist nicht von natürlicher Eigenschaft, sondern von Überformung, die der Geist Gottes dem natürlichen Geist gegeben hat nach seiner freien Güte und von der grundlosen Verlorenheit des geschaffenen Geistes und seiner grundlosen Gelassenheit. Von diesem mag man sprechen, dass sich Gott in diesem kenne, liebe und geniesse, denn es ist nichts denn ein Leben, ein Wesen, ein Wirken."

(Pred. 131.)

SUSO

ANKNÜPFUNG AN DIONYSIUS AREOPAGITA / DIE LEHRE VON DER WIEDERKEHR DER DINGE / DIE VERGOTTUNG DES MENSCHEN / DIE HIMMLISCHE STILLHEIT ODER SIGE BEI SUSO

Der zweite hervorragende Vertreter der Schule Eckeharts ist Heinrich Suso, ebenfalls ein Dominikaner (geb. 1300 zu Constanz, gest. 1365 zu Ulm).

Auch bei diesem Mystiker finden wir die Anknüpfung an Dionysius Areopagita. Das grundlose Wesen Gottes wird als ein für alle kreatürliche Vernünftigkeit Unbegreifliches und deswegen als ewiges Nichts bezeichnet, als ein einfältiges weiseloses Wesen, dessen Natur endlos und ungemessen ist. „Es ist eine lebendige, wesende, istige Vernünftigkeit, die sich selber versteht." In ihm sind aber alle Dinge „als in ihrem Raum und in ihrer Erste und ihrem ewigen Anfang". Im Wesen oder der Natur ist eine „stille, einschwebende Düsterheit, in deren grundlosem Abgrund die Personen und alle Menge als in ihrer Einheit ruht." Das was der göttlichen Wesenheit den „ersten Ausblick", die erste Offenbarung gibt, ist seine vermögende Kraft, d. i. die göttliche Natur in dem Vater. Vermittels der Natur schwingt sich das Wesen von der Gottheit zu Gott auf, dasselbe was im Wesen unentfaltet, unoffenbar, nicht wirkend ist, ist als Person entfaltet, offenbar, wirkend. So wie die Kreaturen ausgehen aus der höchsten Ureinheit aller Formen, so ist ihr Ziel, wieder in diese Einheit zurückzugehen. Es ist das unverkennbar die gnostische Lehre von der Apokatastasis. Die Sünde besteht darin, dass die Kreatur sich in sich selbst gründen wolle, in sich in ihrer Endlichkeit beharren, anstatt in die Einheit wieder einzukehren. Es ist das aber keine orientalische abstrakte Individualitätslosigkeit, denn Suso betont, dass die menschliche Seele auch in der höchsten Gelassenheit und Hingabe an Gott nie völlig untergehe, sondern immer noch ein an sich seiendes Wesen bleibe („bleibt auf seiner eigenen Istigkeit"). „Die rechte Weise ist, dass die Seele sich

selbst entwerde und mit Christus eins werde, sich in ihm und mit ihm zu einem neuen Leben in Wirken, Leiden und Erkennen erhebe. Der Menschengeist ist so „christförmig" geworden und vergisst unter der Fülle des göttlichen Einflusses seiner selbst, er ist wie ein klein Wasser in viel Wein gegossen und bleibt wohl sein Wesen, aber in einer andern Form, in einer andern Glorie, in einem andern Vermögen." (Susos Buch der Wahrheit.) Das hier Angeführte ist eine zutreffende Beschreibung der höheren Dimension, in welcher die Einzelgeister in ihrer höheren Lebensform in der Einheit der Liebe verwoben erscheinen, der Fülle aller Geister in diesem höheren Leben der Liebe, welches Gott ist.

Suso bezeichnet daher in seiner „Vita" die göttliche Einheit als ein „bilderreiches Licht", welches nach zwei Seiten zu betrachten sei. Nach dem „Einschlag" nennt er es eine „wesentliche Stillheit" (die Sige der antiken Gnostiker); nach dem „Ausschlag" eine Natur der Dreiheit. Diese Lehre finden wir aber schon bei Eckehart. Dieser „einschwebende Wiederschlag der Einigkeit" heisst bei Eckehart „der blosse Wiederschlag der Einigkeit" und ist die göttliche Natur, die erste und unmittelbare Offenbarung des Wesens. Es ist das die „erste Sohnschaft" des Basilides, die in ihrem Hervorgehen aus der höchsten, der „nichtseienden Gottheit" sogleich wieder zu ihr zurückfliegt. Das „bilderreiche Licht" ist das „endlose Wo, in welchem aller Geister Geistheit endet". In ihm sich verlieren ist ewige Seligkeit. „Allhin in dieses vernünftige Wo entschwinget sich der Geist geistend, und von endloser Höhe wird er fliegend, dann von grundloser Tiefe wird er schwimmend von den hohen Wundern der Gottheit. Und dennoch so bleibet der Geist da in Geistesart, in der Gebräuchlichkeit der sich gleich ewigen, gleich gewaltigen, innebleibenden und doch ausfliessenden Personen, abgeschieden von allem Gewölk und Gewerbe der niederen Dinge, anstarrend die göttlichen Wunder." Dieses einleuchtende Licht macht, dass die Seele ihr selbst entsinkt, wiedergeboren wird, „entkleidet und entweiset wird in der Weislosigkeit des göttlichen, einfältigen Wesens, das da sich leuchtet alle Dinge in einfältiger Stillheit". — Unsere bisherigen Ausführungen machen klar, wie in der Einheit höherer Dimensionalität die Fülle der Bilder im bilderreichen Licht, wie

alles Besondere in durchsichtiger Einheit des logisch-mathematischen Gedankens — in der Weiselosigkeit des Raumes ebenso versenkt, wie die Fülle der geistigen Individualitäten wieder in ihrer „weiselosen“ Ureinheit versenkt erscheint und sich der scheinbare Widerspruch des Reichsten, der höchsten Fülle mit der durchsichtigen, höchsten Einheit auflöst, die dies Weiselose, Farblose, Formlose nur ist als die Ineinsprojektion dieses Inbegriffs aller Möglichkeiten der Formen, Farben, Stimmungen des Gemütes.

RUYSBROEK

GOTT ALS ÜBERWESENTLICHES / DIE DREI STUFEN DER SEELE UND DES MYSTISCHEN LEBENS / DIE MARIA-SOPHIA ALS ÄON / DER BLÜTENOZEAN DER GEISTER / DER GEIST ALS HIMMLISCHE BIENE / DAS PLEROMA ALS WIRKLICHKEIT DES HÖCHSTEN IDEALS / GOTT ALS GEGENSTAND DES GENUSSES VOLLENDETER VERINNERLICHUNG / DIE INNERLICHKEIT ALS QUELL GÖTTLICHER GNADE / ENTSCHLEIERUNG DES „UNBEGREIFLICHEN" IN DER MYSTIK / SCHAUUNG DER ÜBERINDIVIDUELLEN GÖTTLICHEN EINHEIT / AM BERG TABOR / DIE WÜSTE DES MODERNEN MENSCHEN

Es weht derselbe Geist, der die Schriften von Eckehart, Tauler und Suso durchdringt, auch durch die Schriften des Niederländers Johannes Ruysbroek (geb. im gleichnamigen Dorfe um 1293, gest. als Chorherr zu Grünthal bei Brüssel 1381). Ruysbroek, der sich eines grossen Rufes erfreute, wurde u. a. auch von Tauler besucht.

Gott wird als „Überwesentliches" betrachtet. Der Sinn dieses Wortes wurde im bisherigen beleuchtet. Als „Wesen" gelten die sinnlichen Dinge ebenso wie die geistigen Individualitäten. Erscheint das Geistige als das Unendliche, als die höhere Dimension über dem Sinnlichen, nicht als irgend eine bildliche Form, sondern als der Inbegriff aller Möglichkeit bildlicher Formen in einer höheren Funktionsweise, als das „Überbildliche" schlechthin, so erscheint das Göttliche wieder im gleichen Verhältnis zu den individuellen Geistern, als die unendlich höhere Lebensform, die alle Möglichkeit der Ausgestaltung geistig-individuellen Lebens in einer unteilbaren Einheit in sich begreift und verschmilzt in einer Schauung, die diesen überindividuellen Reichtum in sich ebenso entfaltet und schlechthin überragt, wie der Geist und Gedanke das Bildliche. So ist das Göttliche über dem sinnlich-bildlichen Wesen, ebenso wie über dem geistigen Wesen als das „Überwesentliche". Da das geistige Einzelleben und Wesen in jener

Höhe zum Moment wird, so scheint es sich nach Ruysbroek „im glücklichen Irregehen zu verlieren", im „unerschöpflichen Abgrund der Gottheit".

Diesen Stufen entsprechend unterscheidet Ruysbroek drei Stufen der Seele und drei Stadien des mystischen Lebens. Dem sinnlichen Teil nach lebt die Seele im Körper und durch denselben in der Aussenwelt; durch den vernünftigen Teil in seiner Innenwelt, in einem von der Aussenwelt abgelösten Leben. Nach dem geistigen Leben aber erhebt sich der Einzelgeist über sich und versinkt in Gott. Das gottgefällige, das mystische Leben zeigt drei Stufen, die in drei Tugenden Gestalt gewinnen. Im aktiven Leben kommt der Sinnlichkeit, ihren Macht- und Genusstrieben gegenüber vornehmlich die Demut zur Geltung, die diese Triebe abtötet. Es gehört in diese Kategorie auch alles, was als Weltentsagung und Askese bezeichnet wird. Kommt hier der Drang nach dem Höheren, Göttlichen in negativer Weise zur Geltung, so bezeichnet die zweite Stufe, die des innerlichen Lebens, das Insichgehen des Geistes, der jetzt seine geistige Individualität dem Göttlichen ebenso unterordnen muss, wie bei der ersten Stufe sein äusserlich-sinnliches Leben. Da das Göttliche auf dieser Stufe noch nicht in lebendiger Gegenwart leuchtet, so kommt seine Macht in der Gestalt von Gesetzen und Vorschriften zur Geltung, die als die Normen der zweiten Tugend, der Gerechtigkeit erscheinen. Die dritte Stufe, das kontemplative Leben schliesslich tritt ein, wenn wir alle Eigenheit aufgeben und in Gott sterben. Es zeigt sich hier überall der noch vornehmlich negative, asketische Zug der mittelalterlichen Mystik. Es fehlte dem noch ungereiften Geist, in dem Masse, als er noch in den Banden naiver Sinnlichkeit und intellektueller Selbstsucht und Hoffart befangen war (welche letztere sich auch in den Adels- und Ehrbegriffen dieses Zeitalters ausprägt), die positive Intensität, das eigentliche positive Schauen der höheren, der göttlichen Lebensstufe, die dann vorerst in der Gestalt der Verneinung der tieferen zum Ausdruck kam, anstatt sich in der positiven Beherrschung ihrer Lebensformen zu bekunden.

Im folgenden seien Einzelheiten aus den Schriften Ruysbroeks angeführt, die zeigen, dass auch dieser Mystiker in der feinen

Beobachtung höherer Lebensformen dieselbe wundersame Übereinstimmung mit der antiken Gnosis bekundet, wie die übrigen Vertreter mittelalterlicher Mystik. Die Quelle, aus welcher wir die folgenden Zitate schöpfen, ist eine deutsche Übertragung folgender Schriften Ruybroeks: „Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Stein. Das Buch von der höchsten Weisheit." Aus dem Vlämischen von A. Lambert-Leipzig. Th. Griebens Verlag (L. Fernau). Christus ist die Sonne und diese Sonne ging uns auf „in der Morgenröte seiner glorreichen Mutter, der Jungfrau Maria, welche die Morgenröte und der Anbruch des Tages aller Gnaden war und ist." (S. 82.) Hier tritt uns deutlich die Identität der Maria der Mystik mit der himmlischen Sophia entgegen, die am Eingang des Reiches der Erfüllung steht, welches im rosigen Morgenlicht der Liebe aufgeht. Sie ist ebenso äonisch zu verstehen wie Christus: „In ihm (in Christus) waren gesammelt und vereint alle Tugenden, die je geübt worden sind und immerdar geübt werden sollen, und ausserdem alle Kreaturen, die die Tugenden übten und üben sollen." (S. 83.) Christus ist diese Gemeinschaft der Geister in der Ewigkeitsschauung, die als höchste Funktion ewig niederströmt und sich die niederen Regionen assimiliert, sie im Erlösungsprozesse aufsaugt, so wie andererseits wieder die im Zustand der isolierten Vereinzelung, im Zustand der Kreatur befindlichen Geister in ihm ihre Erlösung, ihren Genuss finden. Für die Höhen und Tiefen aber, für das Pleroma selbst aber ist er aber auch dieser Blütenozean der Geister, in allen seinen Formen, aus welchen alle als aus dem Äon die unerschöpflichen Genüsse himmlischen Empfindens, Lebens und Schauens saugen: „Es war die reine Lilie und die gemeine Feldblume, aus welchen alle guten Menschen den Honig ewiger Süssigkeit und ewigen Trostes ziehen konnten." (S. 83.)

Wir finden auch bei R. einerseits anscheinend ganz die beschränkt kirchlichen Anschauungen, die Dogmen von der Erlösung durch das Blut des Erlösers, die Reinwaschung der Seele durch die Taufe. (S. 5.) Die Lehre der göttlichen Rachsucht findet ganz naiven Ausdruck. Er sagt z. B.: Christus litt um ihrer (der Juden) Verderbtheit willen und wegen der Rache für seinen Tod, da er wusste, dass Gott Rache üben werde an ihren

Seelen und Leibern. (S. 15.) Von Gott sagt er: „Mit erforderlicher Gerechtigkeit gibt er den Verdammten ewiges Weh und Pein, denn sie haben ein ewiges Gut verschmäht und verworfen um eines vergänglichen Gutes willen. Und sie haben sich freiwillig abgewendet von Gott.“ (S. 19.) Der Richter bei diesem Gerichte ist Christus, „alle verdammten Seelen werden in dem Abgrund der Hölle ins Verderben und ewigen Schrecken ohne Ende versinken, mit dem Feind und seinem Anhang“. (S. 21.) Das Folgende sind erläuternde Belegstellen zur Lehre Ruysbroeks, wie wir sie im obigen entworfen haben.

„Die erste Einheit des Menschen mit Gott ist in Gott“ — es ist die des Wesens, ohne sie fielen die Kreaturen in das Nichts. Die zweite ist die der Tätigkeit, insofern unsere geistigen Tätigkeiten in Gott wurzeln. „In dieser Einheit nennt man die Seele „Geist“. Die dritte Einheit ist die „Grundlage der körperlichen Kräfte“, „der Beginn und Ursprung des leiblichen Lebens“. „Die Seele besitzt diese Einheit im Leibe“, „hiervon heisst die Seele „Seele“, da sie eine Form des Leibes ist und diesen Leichnam beseelt.“ (Vergl. S. 47 f.)

Die aktive, die tätige Einheit mit Gott, die „Gnade“, kommt „von innen, in der Einheit unseres Geistes, nicht aber von aussen in der Phantasie mit sinnlichen Bildern“. „Die Gnade Gottes in der Seele gleicht einer Kerze in der Laterne, denn sie erleuchtet, verklärt, durchscheint das Gefäss, d. i. den guten Menschen.“ (S. 51.)

„Der niedere Teil des Menschen muss vollständig gesäubert, geziert, entflammt und nach innen gezogen werden.“ (S. 52.) „Christus, die ewige Sonne, die auf dem Gipfel des Geistes wohnt, erleuchtet und entzündet den niederen Teil des Menschen.“ „Der Mensch aber, an dem dies geschehen soll, der muss innerlich mit verständigem Auge sehend sein.“ (S. 54.) „Nebel“, der die göttliche Sonne hindert, „ist, ruhen wollen im inneren Trost oder in Süssigkeit. Das verdunkelt die Luft der Vernunft, und die Kräfte, die sich öffnen, blühen und Frucht bringen sollten, schliessen sich wieder, und dadurch verliert man die Erkenntnis der Wahrheit.“ (S. 62.) Der weise Mensch soll, „wie die kluge Biene, zu allen Gaben und zu aller Süssigkeit fliegen, die er

empfunden und zu allem Guten . . . er wird mit dem Licht der Liebe und mit innerer Beobachtung die Menge des Trostes und des Guten prüfen und er wird auf keiner Blume der Gaben rasten, aber beladen mit Dank und Lob zurückfliegen in die Einheit". (S. 64.) „Wenn Christus, die göttliche Sonne, in unserem Herzen auf den höchsten Gipfel erhoben wird (d. h. über alle Gaben, Tröstungen und Süssigkeiten) . . ., so will er alle Dinge in sich ziehen, nämlich all unsere Kräfte." (S. 65.)

Manchmal strahlt das göttliche Licht in einzelnen Geistesblitzen auf (vergl. S. 69).

Der heilige Geist ist „ausströmender Reichtum von unbegreiflicher Grösse, eine unbegrenzte, wonnevoll alle himmlischen Geister durchströmende Güte, eine Feuerflamme, die alles in der Einheit verbrennt, eine fliessende Quelle, reich an Labung für eines jeden Begehren." (S. 79.)

„Der reiche, erleuchtete Mensch teilt Gaben aus an alle Chöre und alle Geister, jedem besonders nach seiner Würdigkeit aus dem Reichtum seines Gottes und aus der Gebefreude seines eigenen Grundes, der erleuchtet ist und von grossen Wundern überfliesst. Er schweift umher bei allen Chören und bei allen Wesen und nimmt wahr, wie Gott allen innewohnt nach eines jeden Würdigkeit. Dieser erleuchtete Mensch eilt geistigerweise um durch alle himmlischen Scharen, reich und überfliessend an Liebe, Reichtum und Überfluss verteilend dem ganzen himmlischen Heere, durch neue Glorie aus dem Reichtum und Überfluss der Dreiheit und Einheit der göttlichen Natur." (S. 93 f.)

„In diesem (göttlichen) Lichte entsinkt der Geist im Genusse der Ruhe sich selber, denn diese Ruhe ist ohne Weise und ohne Grund" und „ohne Mass". „Diese geniessende Minne ist grundlos." „Und der Abgrund Gottes ruft in den Abgrund, nämlich in alle diejenigen, die mit dem Geiste Gottes im Genuss der Minne vereinigt sind." (S. 133 f.) „In dem Wirken der grundlosen Minne Gottes wird er (der Einzelgeist) überwunden, und im Genusse der Hingebung seines Geistes überwindet er Gott und wird ein Geist mit ihm." (S. 134.) „Der schauende Mensch, der sich und alle Dinge verleugnet hat, der nichts fühlt, was ihn abzieht (weil er nichts als eigen besitzt, sondern aller Dinge ledig ist), der kann

jederzeit nackt und bildlos in das Innerste seines Geistes kommen. Allda findet er geoffenbart ein ewiges Licht." „In der Übergestaltung (oder Transfiguration) seitens der Einheit werden alle Geister zu wirken unfähig und fühlen nichts anderes als nur ein Verbrennen in der einfachen Einheit Gottes." (S. 167.) „Wir finden uns da durch Gottes Umgestaltung in dem grundlosen Abgrund unserer ewigen Seligkeit verschlungen, wo wir zwischen uns und Gott nimmer einen Unterschied finden können. Dies aber ist unser höchstes Fühlen, und dieses können wir nicht anders als in der Entsunkenheit der Minne empfinden. Und deswegen stehen, sobald wir erhoben und in unser höchstes Fühlen hingezogen werden, alle unsere Kräfte müssig in einem wesentlichen Geniessen. Doch werden unsere Kräfte nicht zu nichte, denn da verlören wir unsere Geschaffenheit." „Wo wir aber prüfen und erfassen wollen, was da sei, was wir fühlen, verfallen wir in Vernunft, und da finden wir sogleich Unterschied und Anderheit zwischen Gott und uns und finden Gott als ein Unbegreifliches ausser uns." (S. 190.)

Die Stelle ist interessant, da sie auf das „Unbegreifliche" im Mystischen ein Licht wirft. Worin besteht das Prüfen des Menschen im Sinne des gemeinen Verstandes? Er findet seine Selbstheit als dreidimensionales äusseres Ding und sucht irgend ein anderes dreidimensionales Ding ausser sich. Eine solche Stellungnahme dem Göttlichen gegenüber, wie sie auch der grosse Kant einnimmt, ist aber ein grosses Missverständnis der fraglichen Tatsache, angesichts derselben allerdings ganz sinnlos, und es wird mit einer solchen Voraussetzung das Erleben des Göttlichen dann natürlich unbegreiflich. Es ist so, als ob ich eine Stereometrie unter der Voraussetzung herstellen wollte, dass die Kugel oder Pyramide eine Form innerhalb der Fläche sei, ja noch viel ärger. Denn im Schauen des Göttlichen ist erstens alles räumliche Ausserunssein überwunden, denn schon im Erlebnis der Schauung der Raumunendlichkeit und des logisch Gedanklichen überhaupt sind wir über alle Grenzen des Räumlich-Endlichen schlechthin hinausgegangen, und es ist grobe Verwirrung, das Erlebnis dieser Funktion mit sinnlichen Gebilden oder Phantasien zu erklären. Der Umstand jedoch, dass dies Erlebnis sub-

jektiv ist, in dem Sinne, dass es unser tatsächliches Erlebnis ist, wird aber (in der Verwirrung der Frage des äusseren Naturerkennens mit der Erforschung in uns existierender Erlebnisse) von den Philosophen sophistisch zum Rechtstitel einer groben Verleugnung des gegebenen innerlichen Tatbestandes und einer ebenso brutalen Umfälschung desselben in ein Phantasiebild benutzt. Das Göttliche aber ist nicht ein blosses Erleben des Überräumlichen, sondern ebenso des Überindividuellen, das Erlebnis der heiligen Einheit aller Intellekte, das in der Liebe erlebt wird.

„Vermittels der Klarheit seines Urbildes, welches wesentlich und persönlich in ihm leuchtet, versenkt sich der Geist im höchsten Teil seiner Lebendigkeit in das göttliche Wesen und besitzt da bleibenderweise seine ewige Seeligkeit, und er fliesst wieder aus mit allen Kreaturen vermittels der ewigen Geburt des Sohnes und wird in sein geschaffenes Wesen versetzt durch den freien Willen der heiligen Dreifaltigkeit.“ (S. 113.) Es tritt hier ein Kreislauf ein, vom göttlichen Urbild zum Abbild in dem kreatürlichen Zustand. „Diese Einheit ist über Zeit und Raum erhaben und wirkt — ohne Unterlass, aber hier empfängt die Kreatur den Eindruck des ewigen Bildes nur leidenderweise (passiv.) Dadurch werden wir weder heilig noch selig. Das ist die Begegnung unseres Geistes mit Gott in der blossen Natur.“ „In anderer Weise verhält sich unser Geist als tätig und wirkend gedacht in dieser selben Einheit, und da existiert er in sich selbst in seiner geschaffenen Wesenheit“, „doch wirkt hier die Einheit nicht, insofern sie Einheit ist, sondern alle Kräfte der Seele, auf welche Art sie auch wirken, empfangen sämtlich ihre Kraft und ihr Vermögen aus ihrem Eigentum. Und dies ist die Einheit des Geistes vom Standpunkt seiner persönlichen Wesenheit.“ (S. 114.) Der leidenden und der tätigen Form der Einheit mit Gott entspricht hier offenbar dasselbe Verhältnis, welches Aristoteles und der zu jener Zeit herrschende Aristotelismus im Gegensatz der tätigen und der leidenden Vernunft zu betrachten gewohnt war. Die hohe Intensität der höheren Funktionskreise oder Dimensionen wird hier als das tätige Verhältnis zu Gott betrachtet, welches dort, wo die höchsten Funktionen, in denen wir ausserhalb des Pleroma, also noch im Verhältnis der Kreatürlichkeit stehen, an-

knüpfen an die Funktionskreise der Ewigkeitsschauung, an das Reich der Erfüllung. „Und deshalb wandelt ein solcher im Himmel und erkennt mit allen Heiligen (d. h. im Äon) Gottes unbegreifliche Erhabenheit, seine abgründige Tiefe, Länge und Breite." (S. 128.) Höchst bezeichnend ist in dieser Schauung der Hinweis auf etwas den Dimensionen der Räumlichkeit Ähnliches. „Da kann beobachtet und geschaut werden, wie die hohe Natur der Gottheit Einheitlichkeit und Einfachheit ist, unzugängliche Höhe und abgründige Tiefe, unbegreifliche Breite und ewige Länge, ein dunkles Schweigen, eine wilde Wüste, das Rufen aller Heiligen in der Einheit, ein allgemeiner Genuss an sich selbst und an allen Heiligen in der Ewigkeit." (S. 88.)

„Gott hat den obersten Himmel geschaffen, eine reine einfache Klarheit, welche alle Himmel und alles, was Gott je Leibliches und Materielles geschaffen hat, umringt. Dies ist eine äussere Wohnung und ein Reich Gottes und seiner Heiligen, erfüllt mit Gloria und ewiger Freude. Da nun dieser Himmel eine unvermischte Klarheit ist, so ist hier weder Zeit noch Ort, noch Antrieb, auch niemals eine Veränderung, sondern er ist unerschütterlich und unwandelbar über allen Dingen. Die nächste Sphäre des glühenden Himmels heisst „der erste Antrieb", denn in dieser Einheit wird der Geist von oben — natürlich und übernatürlich — in der Kraft Gottes bewegt; denn von uns selbst aus haben wir nichts in der Natur noch über der Natur . . . Und in diesem Bewegen Gottes werden gewissen erleuchteten Menschen die Gaben des heiligen Geistes gegeben (recht als wie sieben Planeten." (S. 104.)

„Tabor heisst auf deutsch: Zuwachs des Lichts. Jesus leitet uns auf den Berg des nackten Denkens in eine öde Verborgenheit, und da offenbart er sich uns in Glorie und göttlicher Klarheit. Und in seinem Namen öffnet uns sein himmlischer Vater das lebendige Buch seiner ewigen Weisheit. Und die Weisheit Gottes hüllet unser nacktes Sehen und die Einheit unseres Geistes in ein weiseloses, einfaches Schmecken alles Guten, ohne Unterscheidung; und zwar hier ist Schauen und Wissen, Schmecken und Fühlen, Wesen und Leben, Haben und Sein, all das ist vollständig in unserem Erhabensein durch Gott. Und vor dieses

Erhabensein sind wir alle gestellt, ein jeglicher auf besondere Weise." Sehr schön bringt hier Ruysbroek zum Ausdruck, dass das innerliche Erlebnis die Existenz selbst ist und sich hinter seiner Tatsache nicht irgend eine hypostasierte „Substanz" befinde, deren Annahme im gemeinen Bewusstsein auch nur in der Verwirrung der inneren Erlebnisse mit der Frage nach einem (unbestimmten) äusseren Naturobjekt beruht. (S. 196.) „So hören wir des Vaters Stimme, die uns hineinziehend berührt, denn er spricht zu all seinen Erkorenen in seinem ewigen Worte: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe." (S. 197.) Vermittels der erleuchteten Vernunft und der tätigen Minne hat er einen Zusammenhang mit Gott, und das ist das „Einswerden mit Gott", wie Sankt Bernhard es nennt. Aber über der Vernunft und über der tätigen Minne ist er in ein nacktes Schauen erhoben und ist ohne Tätigkeit in wesentlicher Minne, und da ist er ein Geist und eine Minne mit Gott. In dieser wesentlichen Minne ist er durch die wesentliche Einheit, die er mit Gott hat unendlich über seinen Verstand erhöht, und das ist ein den schauenden Menschen gemeinsames Leben. In dieser Erhabenheit ist der Mensch dazu befähigt, in einem Gesichte alle Kreaturen im Himmel und auf der Erde in ihrem Unterschiedensein durch Leben und Lohn zu erkennen." (S. 214.)

Ruysbroek vergleicht den jetzigen Stand der Menschen mit dem der Juden, die in der Wüste wandelten, bevor sie das gelobte Land erreichten, oder mit dem Zustand von Menschen, denen sich die Sonne hinter hohen Bergen verbirgt. „Solange wir im Schatten wandeln, können wir die Sonne als solche nicht sehen, vielmehr ist unsere Erkenntnis in Gleichnissen und Rätseln, sagt Sankt Paulus." „Sollen wir aber mit der Klarheit der Sonne eins werden, so müssen wir der Minne folgen, uns selbst verlassen in Unweise." Von den Juden sagt Jesaias: „Und sie sassen im Schatten des Todes", „der Zustand der Heiligen hingegen ist warm und hell, denn sie leben und wandeln im Mittag und schauen mit offenen Augen die Klarheit der Sonne, denn sie sind durchflutet und überflutet von Gottes Glorie. Und je nach der Stufe seiner Erleuchtung kostet und erkennt ein jeder die Frucht aller Tugenden, die dort von allen Geistern gesammelt ist.

Dass sie aber die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit kosten und erkennen, und dass sie sich damit vereint wissen, das ist die höchste und alles übertreffende Speise". (S. 194.) Er zitiert aus dem Hohenliede: „Sage mir du, den meine Seele minnet, wo du weidest und wo du rastest am Mittag." „Und diese Frucht ist unserem Gaumen so grundlos süss, dass wir sie nicht schlucken noch in uns verwandeln können; vielmehr verzehrt und verwandelt sie uns in sich. Und da, wenn uns diese Frucht hineinziehend berührt, verlassen und überwinden wir alles." Hier „empfangen wir den glänzenden Stein, . . . auf welchen unser Name geschrieben wurde von dem Anfang der Welt. Das ist der neue Name (der Offenbarung Johannis), den niemand kennt und versteht, als wer ihn empfängt". „Und diese Namen können nicht ausgelöscht werden, denn sie sind eins, eins mit dem lebendigen Buche, das der Sohn Gottes ist." Der Geist fühlt dann „das hineinziehende Berühren des Vaters und kostet die Süssigkeit der eingeborenen Frucht des Sohnes, und in diesem Kosten lehrt ihn der heilige Geist, dass er ein Erbkind Gottes ist." (S. 195.) Die Einzelgeister erscheinen in ureigener Form als Edelsteine der himmlischen Krone, der Ureinheit aller, des Äon. Durch jeden leuchtet das All des himmlischen Schatzes. In „Pistis Sophia" wird die sechste Dimension, die tiefste Grenzregion des Pleroma daher „der Schatz des Lichtes" genannt. Mani nennt sie die Lichterde.

„Das wesentliche Sein des Geistes ist so edel, dass selbst die Verdammten nicht wünschen können, zunichte zu werden. Aber die Sünde bildet eine Scheidewand und verursacht so grosse Finsternis und Unähnlichkeit zwischen den Kräften und dem Wesen, worin Gott lebt, dass der Geist sich nicht seinem eigenen Wesen vereinigen kann." (S. 117.) Die Weisen nun, in welchen dies göttliche Licht in uns aktiv tätig wird, sind zwei: „So wir Gott geeint werden, davon bleibt in uns ein lebendiges Wissen und eine wirkende Minne, denn ohne unser Wissen können wir Gott nicht besitzen, und ohne Wirkung der Minne können wir mit Gott nicht vereinigt werden noch geeinigt bleiben. Christus spricht: „Das ist ein ewiges Leben, dass sie dich allein als wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum." Hier-

aus könnt ihr ersehen, dass unser ewiges Leben innerhalb einer unterscheidenden Erkenntnis liegt." (S. 188.) Gott ist keine unterschiedslose, inhaltslose Einheit. Er „zeigt uns seinen unbegreiflichen Reichtum in so vielfacher Form, als wir zu erfassen vermögen. Alles nämlich, was wir uns nur denken können, worin Trost und Freude liegt, das alles finden wir in ihm im Überfluss". (S. 192.)

„THEOLOGIA DEUTSCH“

DAS MYSTERIUM DER VOLLKOMMENHEIT / DER ABFALL LUZIFERS UND DER SÜNDENFALL ADAMS / DAS NATÜRLICHE LICHT UND DAS LICHT DER GNADE / DER TROPFEN WIRD ZUM MEER UND DAS MEER ZUM TROPFEN / GOTT UND GOTTHEIT

Dieses merkwürdige Buch, welches uns wieder ganz in die Tiefen gnostischer Schauung führt, hat kein Geringerer als Luther zuerst in Druck legen lassen (1516). Der grosse Reformator sagte, dass er aus keinem Buch nächst der Bibel und Augustinus so viel gelernt hätte. Es findet der mystisch-gnostische Zug, der durch die Weltanschauung Luthers weht, ohne Zweifel seine nächste Quelle in diesem Werke. Eine kritische Neuausgabe gab Herman Büttner, Jena 1906 heraus, die den ursprünglichen Text wieder herstellt.

Das Buch, dessen Verfasser nach Luther ein deutscher Priester und Kustos in der deutschen Herren Haus in Frankfurt gewesen sein soll, lehnt sich an den Spruch des Apostels: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören.“ Hier sei bemerkt, dass das „Vollkommene“ hier den gleichen Sinn gewinnt mit der „Erfüllung“ des Lebens und Schauung und dasselbe ist mit dem Pleroma der Gnosis, dessen Niedersteigen der Verfasser des Werkes entgegensieht, wie die nachfolgenden Darstellungen zeigen. Wir haben also ein sehr gemein gewordenes deutsches Wort für das mystisch klingende griechische. Doch die Gnosis erweist ihre hohe Kraft eben darin, dass sie eben das Gemeine in der Selbsterkenntnis in vertiefter und ungemeiner Weise zu erfassen vermag.

Das Vollkommene wird als das Wesen bestimmt, das in sich alles begriffen und beschlossen hat. — So ist, wie wir wissen, jede höhere Dimensionsstufe der schlechthinnige Inbegriff aller möglichen Formen der nächsttieferen Stufe, ihr Zusammenfassen in der Form der Vollendung, der Idealität: das Vollkommene. Wie überhaupt in erhabenem Nebel thronende Gedanken in der Dimensionenlehre erst im hellen Licht der Wissenschaft bestimmt

werden, so auch dieser erhabenste Nebel: die Idee des Vollkommenen. Auch das Verhältnis des Idealen und Realen ist nur ein Ausdruck für dieses Verhältnis der Dimension, so dass jede nächsthöhere Dimension das Ideal, das unerreichbar Überragende ist der nächsttieferen Stufe gegenüber und die Lebensformen der tieferen Stufe als Realisation des idealen Gehaltes erscheinen, der sich in der höheren Stufe auftat, was aber ebenso relativ ist, wie die Unendlichkeitsbeziehung, die z. B. die Linie als unendlich erscheinen lässt dem Punkt gegenüber, doch endlich oder differenzial der Fläche gegenüber, deren Unendlichkeit zum endlichen Momente, zur Grenze herabsinkt im dreidimensionalen Raume. Das Denken ist daher auch dem Sinnlich-Bildlichen gegenüber ein schlechthin Ideales oder „Ideelles“, dessen „Realisation“ im Sinne des Aristoteles in den sinnlichen Einzeldingen vorliegt. Ganz ebenso ist aber das Göttliche ein schlechthin Ideelles dem Menschlich-Individuellen gegenüber, ein „Nicht-Seiendes“, weil die Aufmerksamkeit bei den Menschen stets nach der tieferen Stufe herab gravitiert, als welches es denn auch von Basilides und Skotus Erigena bezeichnet wird. Im Sinne der „Theologia Deutsch“ bedeutet so das Vollkommene das „wahre beständige Sein, in welchem alle Dinge ihr Wesen haben“. Aus diesem Wesen sind sie ausgestrahlt, „wie ein Glanz oder Schein, der kein Wesen ist oder hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfliesst, oder in der Sonne“. Es ist daher auch unmöglich, dass das Endliche, die Kreatur, „aus eigenem Vermögen dies Vollkommene fasse“. Sie muss vielmehr „ihre Ichheit und Geschaffenheit überwinden, wenn sie jenes begreifen will“. — Die tiefere Funktion, wie wir wissen, wird durch eine geradezu unendliche Kluft von der höheren getrennt. Ist also, wie wir gesehen, der Geist nicht irgend ein Ding, sondern das lebendige Ideal der Dinge, so ist Gott auch nicht irgend ein Geist, sondern das lebendige Ideal des Geistes. Sind in der trivialsten geistigen Schauung, in der des geometrischen Raumes alle Dinge, alle Bilder verschwunden, verneint in einer grossen Leere, in einem allumfassenden „Nichts“, welches der Inbegriff der ganzen Welt nicht bloss, sondern aller möglichen Formen im geometrischen Bewusstsein bedeutet, so ist dieser Weltenraum wieder nichts als die „subjektive Form unseres Gemütes“ — wir selbst — das schatten-

haft und ätherisch sich offenbarende intellektuelle Leben unserer selbst. Sind die Dinge oder Bilder im Gedanken und Geist nur in der Form der Verneinung zu fassen, so werden wir verstehen, wenn die „Th. D.“ fordert, dass der Mensch seine Ichheit überwinde und „für sich selbst weder etwas sei noch etwas habe“. Der Abfall des Teufels ebenso wie Adams, besteht in nichts als im Festhalten „ihres Ich, Mir, Mich, Mein“ (vgl. Büttner, S. 5), in ihrer Selbstsucht. So unterscheidet dies Werk das „natürliche Licht“ vom „Licht der Gnade“, die Selbstliebe von der Gottesliebe. Für das „natürliche Licht“ ist Gott nicht nur schlechthin unerreichbar, sondern „das natürliche Licht kann nimmer bekehrt und auf den rechten Weg gewiesen werden, recht wie der böse Geist, ja es ist selbst der böse Geist“. Alle Anklagen, die eine im Dienste ganz anderer Mächte als derer des höchsten Geisteslichtes und der höchsten Liebe stehende, den satanischen Mächten der Politik verkaufte Theologie gegen das Licht der anmassenden endlichen, menschlichen Vernunft und die eine in mystischen Nebeln sich verbergende Theosophie gegen den Intellektualismus eines niedrigeren Manas schleudert, finden hier ihre Rechtfertigung und Aufklärung. Es ist allerdings unmöglich, mit dem eisigen Lichte der in der Selbstheit, im engen Ich erscheinenden, nur in seiner Enge ihre Realität findenden „subjektiven“ Vernunft, die das schlechthin Allgemeine, das über allen Dingen und Intelligenzen Schwebende in lebloser, schattenhafter Weise fasst, das Leben der Vernunft, den seligen Inbegriff aller Geistigkeit, den „Logos, der Fleisch geworden“ zu erfassen. Eine Unendlichkeit trennt die Region des „gefallenen Morgensternes“ und sein eisig kaltes Licht von der seligen Morgenröte des Reiches der Erfüllung, von den Auen der himmlischen Sophia, welcher die Sonne des Geisteslebens, der Christos aufgeht. Hier leuchtet das All der Geister nur im Schattenumriss immer nur für den Einzelgeist; dort geht das Paradies der Geister auf und versenken wir uns in die Gemütstiefen aller Geister wie die Biene in Blütenkelche. Welche Macht leiht uns Flügel, um hinüberzufliegen in dies Paradies der Geister? Der Name dieser Macht ist: Liebe. Darum sagt auch die „Th. D.“, dass Erkenntnis und Liebe in Wahrheit nicht zu scheiden sind, dass aber Licht nichts ohne Liebe tauge und zu selbstischem

Hochmut führe. Ebenso tief ist auch der Satz: „Wer das Göttliche nicht ist, der kann's nicht sagen“, „Wer es wissen will, der warte wie er's werde.“ (Büttner, S. 29.) Auch hier wird es klar, welch grobes Missverständnis von seiten eines flachen Rationalismus vorliegt, der da meint die gnostischen Schauungen als „Hypostasen“ der Metaphysik abtun zu können. Es wird ja gar nicht prätendiert, dass ausser dem inneren Erlebnis dieser Schauung irgend ein Gegenstand „vorausgesetzt“ oder hypostasiert werde! Dergleichen äusserliche Voraussetzungen gehören einer viel tieferen Stufe des Lebens und Erkennens an. Die Schauung dieses Überindividuellen, ihr Erleben ist das einzige Objekt, das Erleben und Sein der Gottheit selbst. Es ist aber grobe Fälschung dieser hohen Tatsache des Bewusstseins, wenn wir die Voraussetzung hereinschmuggeln, dass solche in hohen Kreisen der Unendlichkeit sich bewegende Schauungen eigentlich irgend eine Art sinnlich-endlicher oder phantomartiger endlicher Erscheinungen wären. In jenen Höhen aber sind die individualisierten geistigen Funktionen so unbeschreiblich fein, dass sie füreinander ganz durchsichtig geworden sind, oder eigentlich, besser gesagt, sie sind zu einem unteilbaren Lichte geworden, das die Individualstimmungen der Geister als Farbentöne in sich begreift als seinen seligen Reichtum, in dessen Harmonie die himmlische Sophia prunkt. Ob der „Mensch“ an solchen Schauungen Anteil hat, die wegen ihrer widerstandslosen überätherischen Feinheit im Lichte der Ewigkeit glänzen, hängt davon ab, ob für ihn die Funktionseinheit mit diesen höchsten Funktionskreisen hergestellt ist. Wenn sich aber, wie gemeinhin der Fall ist, die Intensität der Lebensfunktion nicht in den hohen Kreisen unserer Geistigkeit, sondern in der Tiefe, etwa in sinnlichen Funktionskreisen vereinigt und der Faden, der die Verbindung mit der Höhe herstellt, sehr schwach und dünn ist, so werden für den Menschen die Töne der himmlischen Harmonie durch den Lärm der „Welt“ übertönt und unwahrnehmbar.

Aber selbst in sehr hohen Kreisen, in der intellektuellen Sphäre kann dieser Bruch mit dem „Himmelreiche“ eintreten, und das ist die gefährlichste Form des Abbrechens, weil sie sich in solchen Regionen befestigen kann, die selbst schon im Lichte der Ewigkeit leuchten, was zu einer Erstarrung der subjektiv individuellen

Funktion durch die masslosen, ungeheuren Zeiträume führen kann, die die Inder Kalpas nennen und die die Phasen des Einatmens und Ausatmens des Pleroma bedeuten. Vereinigt die fünfdimensionale Funktion ihre Intensität in der vierdimensionalen und den ferneren unteren Begrenzungen dieser Sphäre, anstatt nach der Höhe der sechsten Dimension zu drängen, so bedeutet dies ein starres Beharren in der Selbstheit des Geistes, der sich in der eigentümlichen Unendlichkeit dieser Sphäre und in der ästhetischen Schönheit dieser Region in „selbstischem Hochmut“ abschliesst.

Sehen wir nun näher zu, worin dies Drängen nach der oberen Grenze und nach der nächsthöheren Dimension hier besteht, um die Funktion selbst dem geistigen Auge anschaulich vorzuführen und dasselbe, so gut als tunlich, für den Himmelsweg mit einem Reiseplane zu versehen.

Die geistige Individualität kennt in der fünften Dimension nur ihre individuell eigentümliche Innenwelt. Die anderen Intellektualfunktionen sind nur als blosse Möglichkeit innerhalb der eigentümlichen Weise der Individualfunktion jedes einzelnen gegeben. Es ist also nur eine eigentümliche Grundbestimmung, ein bestimmter geheimer Rhythmus des Lebens gegeben, der aber das Individuelle bei jedem einzelnen ausmacht, und die Veränderung dieses Rhythmus, dieser Grundstimmung ist hier nur auf der Basis der eigenen individuellen Grundstimmung, also nur in flüchtigen groben Grundrissen skizziert. Es fehlt die Entfaltung der intimen Feinheiten dieser fremden Weisen des Rhythmus, der gewissermassen nur auf der Grundlage und Oberfläche der eigenen Grundstimmung als gröbere Weise rhythmischer Bewegung, in welcher der eigene Grundton spielt, zum Ausdruck kommt. Denken wir aber, dass an der Stelle der flüchtigen Skizzierung der verschiedenen Grundformen individuell verschiedenen Geisteslebens das Eingehen in die intimen Feinheiten bis zu der Feinheit, in welcher sonst nur das Eigenleben erscheint, sich steigert, so sind diese vorher entfremdeten, das heisst in flüchtigen Umrissen überflogenen, in der feinern Eigenheit nicht erfassten, skizzenhaften, unlebendigen Formen nun zu lebensvollen Formen geworden im Kreise der eigenen Innenwelt. Der Geist hat sich

in die Tiefen all der früher entfremdet gewesenen Gemüter vertieft, so dass alle in gleicher Weise zur Geltung kommen und sich aufs innigste durchdringen in einer unteilbaren Handlung eines allumfassenden, eines überindividuellen, eines alle Gemütstiefen lebendig in sich verwebenden göttlichen Gemütes. So verstehen wir, dass der Adel des Gemütes in seiner Objektivität besteht, in der intimen Vertiefung in das Innenleben jedes anderen Gemütes, welche eben in dieser selbstvergessenen Weise zur liebevollen wird. Es ist sehr töricht, den Sinn der hohen Äonen in überschwänglichen Phantasien und nicht in den Erlebnissen eines erhabenen Gemütes zu suchen. Die Eigenheit aller ist damit nicht verloren, sondern vollendet entfaltet, und es ist nur das Spiel einer subtilen Aufmerksamkeit, welche in diesem Himmelsgarten von einem dieser Blütenkelche zum andern schwebt und eigentlich in jedem einzelnen alle geniesst, da alle durch alle leuchten und aus allen den Honig himmlischer Liebe, den Nektar des ewigen Lebens schlürft. Dieses selige Durchleuchten aller durch alle, ohne dass in einer feinen Bewegung das Sichkonzentrieren auf die Einzelnheit in ihrer ureigenen Weise und das Eingehen in einen unbeschreiblichen Reichtum verloren ginge, macht den Zauber der Schauung der sechsten Dimension, das Wiederleuchten der Gottheit in der farbigen Herrlichkeit der himmlischen Weisheit aus, wie sie in so erhaben schönen Tönen schon Jesus Sirach beschreibt. Es liegt also nichts vor als eine eigentümliche höhere Enthaltung der eigenen Innenwelt, die sich aber in überindividuelle, alle möglichen Grundweisen geistig individueller Stimmungen inbegreifende Höhen erhob, deren Lebenstatsache also eine allen Individualitäten gemeinsame, der Äon ist. Von jeder Individualität aus führt dieser Weg der liebenden Vertiefung in alles Menschliche, in das All der Gemüter, in jene Himmelshöhen, die dann die unteilbare gemeinsame höhere Lebenseinheit aller darstellen, wo der einzelne sich in einem Ozean zu verlieren scheint, um dieses heilige Meer in dem Maasse in sich aufzunehmen, als er von ihm verschlungen wird. Es wird hier, wie Stefan Rónay (in seiner von gnostischer Schauung durchleuchteten Schrift „Das natürliche Christentum“, Alfr. Janssen, 1895) so schön sagt, „der Tropfen zum Meer und das Meer zum Tropfen“.

Diese unteilbare, vollendete, vorerst ununterschiedene Einheit wird von den Mystikern als die Gottheit, das stufenweise Sichkonzentrieren auf die geistigen Individualitäten, allerdings innerhalb dieser unteilbaren Einheit, als Gott bezeichnet. In den göttlichen Personen erscheint also, wie die „Theologia Deutsch“ sagt, „die Menschwerdung“ Gottes. Die göttlichen Personen stellen die drei Hauptstufen dieser Menschwerdung dar: Die Ureinheit, die auf die Offenbarung des geistig Individuellen hinstrebt, es aus sich hervorgehen lässt, es aus sich erzeugt in der Gestalt der Einheit, die die Unterschiede der Individualitäten von sich abzweigt wie der Weinstock die Reben und so die Mittlergestalt bildet zwischen der Ureinheit, dem Urquell und Vater und den zwar in ihrer heiligen Gemeinschaft begriffenen, aber doch schon in ihrer Sondergestalt hervortretenden Individualitäten, die die Perlenkrone und den Strahlenkranz der himmlischen Sophia bilden, die Blätter der unteilbaren himmlischen Rose.

Das göttliche Leben ist daher ein innerliches Erlebnis und zwar das allerinnerlichste. Aber dieses Innerlichste ist die höchste Wirklichkeit in ihrer unbeschreiblichen Hoheit und Zartheit, und die Vertiefung und Verfeinerung unserer Innerlichkeit, die Durchbrechung der Schranken des Eng-Individuellen ist zugleich das Aufleuchten und Aufblühen aller Gemütstiefen in dem eigenen Innern, seine Auslösung aus den unseligen Banden der engen Selbstheit und das ewige Leben. So ist das Leben der Liebe allein die Freiheit, ebenso wie seine Schauung die vollendete Selbsterkenntnis und das Erkennen der Vernunft in ihren überindividuellen Lebenstiefen der Logos ist. Daher betont auch die „Theologia deutsch“, dass wir die Kraft, das Ewige, Gott in der Vernunft zu schauen haben. Es erweist sich also auch hier die Gnosis als eine Lehre des Vernunftlichtes.

SEBASTIAN FRANCK UND VALENTIN WEIGEL

PANTHEISTISCHER CHARAKTER DER LEHRE FRANCKS / DRANG NACH VERINNERLICHUNG / DER GEDANKE ORGANISCHER ENTWICKLUNG BEI WEIGEL / DIESELBIGKEIT DES GÖTTLICHEN UND MENSCHLICHEN

Es hatte die Mystik des Mittelalters so, wie unsere Darlegungen zeigen, in wundersamer Schauung an der Lösung der grossen Frage gearbeitet, in welchem Verhältnis die höheren, die göttlichen Lebensformen zu den tieferen, zu den sinnlichen und vornehmlich den intellektuellen stehen, die den Menschen zum Menschen machen, eine Frage, die die antike Gnosis nur berührt, in grossen Zügen skizziert, doch noch nicht ausgearbeitet hatte in ihrer naiv objektivierenden Weise der Darstellung des Systemes der Äonen. Es hatte sich gezeigt, dass die niedrigeren Formen in den höheren in eigentümlicher Weise begriffen waren und doch von denselben himmelweit verschieden sind. Die vorliegende Darstellung nun hat allerdings die Natur dieser Beziehung in der Darlegung der Lebensformen als Dimensionsformen klargelegt und das Kongruierende, ebenso wie den fundamentalen, ja unendlichen Unterschied, der bei solchem Zusammentreffen obwaltet, klarzulegen unternommen. Das setzt aber die vorgeschrittenste Form der Zerlegung, der Analysis voraus, die auch bei den höchsten Formen der Erscheinung auf den elementarsten anschaulichen Grund dringt und so die grosse Arbeit des Selbsterkennens vollendet, den sachlichen Zusammenhang selbst der höchsten Formen mit den am tiefsten stehenden ebenso beleuchtet, wie sie den unendlichen Unterschied präzisiert und in den Dimensionsstufen klarlegt. Die nach Art der Antike die hohen Erscheinungssphären vorerst bloss intuitiv, mit einem Blicke erfassende Auschauungsweise der mittelalterlichen Mystik war jedoch hierzu nicht fähig. Sie bewegte sich daher in den scheinbaren Widersprüchen eines absoluten Abstandes und Unterschiedes einerseits und einer unterschiedslosen Identität des Göttlichen und Mensch-

lichen anderseits. Erstere Seite wurde vornehmlich durch die kirchlich-scholastische Strömung repräsentiert, die damit die Lösung des Problemes unmöglich machte und neben dem strohernen Schematismus der todfesten gegensätzlichen Formen auf die vernünftige Erklärung verzichtete und diese durch das Postulat des Wunders ersetzte.

Die mystische Strömung jedoch, die die wissenschaftliche Zerlegung noch nicht durchführen konnte, neigte sich mit Vorliebe zur Annahme einer einfachen Dieselbigkeit des Menschlich-Geistigen und selbst des Natürlichen mit dem Göttlichen, um den Faden des vernünftigen Zusammenhanges nicht zu verlieren. Dieses Extrem führt zu der chaotischen, pantheistischen Verwirrung des unendlich Verschiedenen, gegen welche sich dann die Vertreter des Kirchentums mit einer gewissen relativen Berechtigung erheben.

Diese pantheistische Strömung, die einen naturalistischen Charakter anzunehmen beginnt, wird durch die Mystiker Sebastian Franck und Valentin Weigel repräsentiert.

Sebastian Franck sucht zwar das selbständige Sein Gottes festzuhalten, betont aber doch, dass sich Gott nur im Reiche der Natur und des Geistes verwirkliche, hier erst das volle wirkliche Sein erlange. Er ist der Dinge keines und doch alles in allem. Was der Apostel Paulus als einen kommenden Weltzustand betrachtet, wo der Sohn dem Vater alles vermittelt, alles zum Urquell zurückführend, erscheint dem Mystiker Franck als gegenwärtiger Zustand. Gott ist aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Substanz und Leben, das Licht, das sich in alle ergiesst, ohne sich zu verlieren. Die Natur ist etwas Göttliches, nichts anderes, als was Gott selbst will und gibt, denn Gott selbst ist in der Natur beständig wirkend und erfüllt alles wie die Luft. Er hat sein Wort in den Dingen gelassen, dass es alles regiere, in allem lebe, webe, wachse. Darum ist alles von Natur göttlich und das Böse nur ein Erkranken und ein Abfall vom Wesen. Der Natur folgen heisst also Gott folgen. Wer in der Natur bliebe, bliebe in Gott. — Die vorliegenden Stellen zeigen, dass schon Franck in jene unklare Vergötterung der Natur, in die Verwirrung des göttlichen Lebens und der göttlichen Vernunft mit

der Sinnenwelt übergegangen ist, die sich dann bis in die Gegenwart fortwährend steigerte. Gott gewinnt in der Weise, wie ihn Franck betrachtet, einerseits den Anschein eines Gottes aus der Maschine, eines obersten willkürlichen Dirigenten, andererseits erscheint die Natur aber wieder als eine unmittelbare Verwirklichung Gottes, als etwas schlechthin Vollkommenes, wo dann das Böse und der Mangel nur durch den Abfall von jenem idealen, ja göttlichen Wesen der Natur verursacht wird, welches eigentlich das verwirklichte und so allein vollendete göttliche Wesen selbst ist. Es geht so dieser unklare Pantheismus schliesslich in einen Naturalismus über, der die Wirklichkeit der Sinnenwelt mit dem Blicke des idealistischen Schwärmers betrachtet.

Der Drang nach Vertiefung und Verinnerlichung tritt zwar deutlich hervor in der Lehre Francks, dass Gott an sich ohne Person, Glieder und Willen sei und erst in den Kreaturen etwas wird; dass niemand Gott erkenne, denn Gott selbst, nämlich das Göttliche in uns. Dieser letzte Satz klingt an den bekannten Satz Hegels an, dass das Wissen des Menschen von Gott das Selbstbewusstsein Gottes sei. Aber auch diese Sätze zeigen dieselbe chaotische Verwirrung des Göttlichen und Natürlichen und des Göttlichen und Menschlichen. Es zeigt Tiefe, dass sich Franck gegen einen äusseren Gott verwahrt, obschon er die kirchliche Ansicht vom obersten Dirigenten der Naturdinge nicht zu überwinden vermocht hat. Dass aber Gott nichts ausser dem Leben unserer Innerlichkeit bedeutet, will nicht bedeuten, dass Gott mit denjenigen Funktionskreisen unserer Innenwelt zu verwirren wäre, die wir als gemeinhin menschlich-individuelle, oder gar als sinnlich-natürliche zu bezeichnen pflegen, und dass diese tieferstehenden Lebensformen das eigentlich vollendete und allein wirkliche göttliche Leben selbst konstituieren.

Das will denn auch Franck nicht gemeint haben. Wenn auch, so meint Franck, kein Blatt vom Baum und kein Haar vom Haupt ohne den Willen Gottes fällt, nur im Menschen, der nur sich will, wird die Sünde selbst zur Pein und Strafe, und soweit ist sie gut, da sie ihn zum Guten mahnt, nichts Selbständiges, sondern ein Mittel zu Gottes Zwecken. „Der Sünder muss erst sein Nichts, zu dem er sich gewandt, als Nichts erkennen, dann

aber hat ihn Gott wieder angenommen und steht er wieder im Wesen und in der Wahrheit.“ — Als ein Grosses und Wirkliches, ja als das Grösste und allein Wirkliche erscheint dem Sinnenmenschen die Sinnenwelt. Diese selbe Welt und all das was im eigenen Leben für den nach Besitz, Macht und Genuss strebenden Tiermenschen als bedeutungsvoll und gross erscheint, erscheint für die in höheren Funktionskreisen lebenden vergeistigten Menschen als an sich nichtig, elend und klein. Es wird eben vom Standpunkt einer höheren Dimension betrachtet, der gegenüber die niedrigeren als differenzial erscheinen müssen. Es hat also keinen Sinn, gegen diese Ansichten zu streiten; in ihrem Bereiche hat die Ansicht des Naturalisten ebenso ihre tatsächliche Berechtigung. Von der Höhe des Berges nimmt sich die Landschaft anders aus als in der Tiefe des Tales, und es kommt für den Erkennenden immer nur darauf an, den Standpunkt in der Dimensionenreihe zu bestimmen, auf welchem sich die beliebige Ansicht bewegt. Höchst bedeutungsvoll wird für die folgende Geschichte der Satz Francks, dass der Gegensatz notwendig ist, weil sonst kein Ding in seiner Eigentümlichkeit hervortreten würde.

Die Arbeit der Verinnerlichung der Schauung führt in grossen Zügen weiter Valentin Weigel (geb. zu Hayn im Meissenschen 1567, bis zu seinem Tode Pfarrer in Zschopau), dessen Schriften, nach seinem Tode herausgegeben, geradezu grundlegend werden für die spätere deutsche Idealphilosophie.

Weigel unterscheidet eine doppelte Philosophie, eine, die die Welt und eine andere, die die Wesenheit des Geistes ergreift; nur wenn sie einander die Hand reichen, würden alle Geheimnisse erschlossen. Alles, lehrt Weigel, kommt von innen heraus und wird durch die Aussendinge nur erweckt und aufgeregt. Wie der Baum im Samenkorne liegt, so ist der Mensch der tätige Grund des Erkennens, das in allem Wachstum nur zu sich selber kommt und sich entwickelt. Ein Gegenstand erscheint einem jeden wie er selber ist, und die Erkenntnis liegt im Auge, nicht im Gegenwurf (im Objekt). Der innere geistige Mensch ist das erkennende Auge, der Leib mag nur das Werkzeug heissen; nicht die Hand, sondern die Einbildungskraft ist der Maler. Im natürlichen Erkennen also wird der Gegenwurf in uns erweckt, im

Übernatürlichen aber gibt es keine solche Scheidung einer anregenden äusseren Wirklichkeit von uns, sondern das Wort und der Geist sind in uns, alles Wissen quillt von innen, und Gott sieht und erkennt sich selbst in uns und wir uns in ihm. Wir müssen uns daher leidend verhalten und sein Licht leuchten lassen. Das Reich Gottes ist in uns und die Seele ein Hauch des ewigen Geistes selbst. Soll aber Gott das Auge und Licht im Menschen sein, so muss er das werden, woran er glaubt, so dass das Erkennen und sein Gegenstand hier eins sind. Gott sieht und erkennt sich selber in seinem Bildnis, in, mit und durch den Menschen als durch sein gehorsames Kind und Werkzeug, er ist selber das Auge, das Licht und die Erkenntnis des Menschen; unser Auge ist Gottes Auge. So sehen wir im seligen Leben Gott nicht ausser uns an einem gewissen Ort, sondern in uns von Angesicht zu Angesicht. Dann aber treffen wir wieder neben so reinlicher Unterscheidung die Sätze eines verworrenen Pantheismus. Gottheit ohne Welt wäre eine blosse Einbildung, der an ihm selbst affektlose Schöpfer empfindet Freud und Leid in seinen Geschöpfen. Ewigkeit mag nicht sein ohne Zeit, noch Zeit ohne Ewigkeit; Anfang und Ende wird zusammengeschlungen. Gott mag nicht erkannt werden ohne die Kreatur, und was du kannst, das kann er in dir. Er tut nichts mehr, denn er selber ist: er ist alle Dinge, so tut er auch alle Dinge; er schafft sich selber in allem.

So gross nun auch der Gedanke einer Zusammenfassung der höchsten, der Ewigkeitsschauung, mit den tieferen Formen des Erscheinens, mit dem geistig Individuellen und Natürlichen in einem allinbegreifenden Prozess der Entwicklung ist, so ist diese Zusammenfassung in der einheitlichen Erkenntnis nur Lebenstatsache der höchsten Form selbst. Diese höchste Form des Erscheinens und Lebens muss eben deswegen auch deutlich und scharf von den niedrigeren, der geistig individuell gesonderten und von der dinglich-sinnlichen geschieden werden, was hier noch nicht geschieht, weil die wissenschaftlich klare Auseinanderlegung mit dem Schauen der Dimensionsbestimmtheit dieser Formen noch fehlt.

PARACELSUS

DIE LEHRE VON DER URMATERIE UND DEN ELEMENTEN / MIKROKOSMOS UND MAKROKOSMOS / DAS INNERSTE DER NATUR / PARACELSUS ALS ARZT

Auch bei dem berühmten Arzte Theophrastus Paracelsus (Philippus Bombastus von Hohenheim, 1493 bis 1541) finden wir gnostische Schauungen. Er fasst das Universum nach der Analogie des Organismus — als ein grosses Ei. Er geht von einer Urmaterie (dem grossen Limbus) aus, aus dessen Scheidung durch das Brüten des Geistes die vier Elemente hervorgingen, aus denen „geistige" Wesen, d. h. eine Aura, ein Schwingungskreis hervorgeht, die in der „materiellen" Erscheinung ihren Mittelpunkt findet. Mit den vier „Elementen" werden wesentlich die Elementarerscheinungsformen gekennzeichnet, und wir finden den Schlüssel zu ihrem Mysterium in den Dimensionsfunktionen der tieferen, der sinnlich materiellen Sphäre. Die „Erde" bedeutet hier das Punktuelle, den Schwingungswirbel, — das „Feuer" das Lineare, das „Wasser" die flächenhafte, zweidimensionale Weise des Funktionierens, während die „Luft" oder der „Äther" das dreidimensionale der „astralen Welt" bedeutet. Als ebensolche Symbole von Dimensionsfunktionen der Sinnenwelt (und nicht als chemische Elemente im modernen Sinne) erscheinen auch die drei „ursprünglichen Weisen" (species primigeniae) der Urmaterie: Sulphur, Sal und Mercurius (Schwefel, Salz und Quecksilber). Was im Feuer brennt und sich verzehrt, ist Sulphur, was raucht und sich sublimiert, Mercurius, was zur Asche wird, Sal. So ist Sal nach Paracelsus das Prinzip der Festigkeit; das der Flüssigkeit Mercurius, das des Wachstums Sulphur. Ohne diese Grundformen gibt es weder Dinge noch Elemente. Hier ist offenbar wieder das punktuell Starre der Funktion, das Insichverschlossensein der sinnlichen Funktion mit dem Sal, das Sichausbreiten im flächenhaften durch Mercurius, das Sichverflüchtigen im Ätherischen durch Sulphur gekennzeichnet, während das Lineare als die Übergangsfunktion überhaupt nicht in einer besonderen Grundform

festgelegt erscheint. Die „Elemente“ nun werden von Paracelsus gewissermassen als konkrete Naturformen, umgeben von dem linearen oder flächenhaft (etwa in Querschwingungen) sich zeigenden Strahlenkreis erfasst, der schliesslich in einer dreidimensionalen „ätherischen“ Form, im Naturgeist gipfelt (die Erde ist bewohnt von Erdgeistern, das Wasser von Undinen, die Luft von Sylphen, das Feuer von Salamandern). Im Sinne von Paracelsus gibt es keinen Tod in der Natur. Alles war Leben im Tiefinnersten, und die Erforschung der Geheimnisse dieser Urlebensformen, die das wirkliche, das lebendige All gestalteten, machte sich der grosse Adept zur Lebensaufgabe, um so den Schlüssel zu finden zur Herstellung der Harmonie des Lebens im Menschen als der berufene Arzt. Die Übereinstimmung des Mikrokosmos des Menschen, des Alls im Kleinen mit dem grossen All, dem Makrokosmos war einer der Hauptlehrsätze dieses Weisen. Während also die Elemente in alle diese unteren Dimensionsregionen hineinragen und bis zur dreidimensionalen astralen Aura hinaufreichen (die auch dem Mineral zukommt) und nur das relative Vorherrschen der einen oder anderen Funktionsweise oder Dimensionsregion bedeuten, sind die ursprünglichen Weisen dagegen gewissermassen die abstrakten Elemente, die gesonderten Dimensionsformen oder Grundfunktionen der Sinnenwelt. Es ist daher ein grobes Missverständnis, wenn die Modernen im Paracelsus nichts als eine phantastisch-unwissenschaftliche Naturphilosophie sehen wollen, die etwas Ähnliches zustande bringen will, wie die moderne Chemie, aber in willkürlichen Phantastereien sich verläuft. Wenn wir die Frage, wer tiefer in das innerste Geheimnis, in das Innenleben der Natur oder Sinnenwelt geblickt hat, ihren „Geist“, ihr intimstes Innenleben, die Geheimnisse der Urformen des Erscheinens, die die Sinnenwelt konstituieren, mit sinnigem Geistesblick durchschaut hat, so können wir die Feinheit der Beobachtung in dieser Richtung, dies Eindringen in das „Innerste der Natur“ bei dem grossen Adepten nicht genug bewundern, während wir bei den Modernen auch nur den Versuch einer solchen Analyse der sinnlichen Erscheinungswelt vermissen und nur die gröbste Metaphysik finden, die dreidimensionale Phantome und mathematische intellektuelle Erkenntnisformen ohne jede Kritik

und Unterscheidungsgabe in plumper Weise in die flächenhaften Bilder hineinprojiziert, die die Sinne bieten.

Paracelsus besass jenen Blick, der ins Innerste der Natur dringt auf dem Wege der Intuition, auf dem Wege der Selbsterkenntnis, „also dass der Philosophus nichts findet im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet und der Arzt nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben". — Bedeutet die Gesundheit nach Paracelsus die Harmonie dieser Kräfte, die nur auf dem Wege der Unterordnung der tieferstehenden unter die höheren, geistigen und himmlischen Kräfte stattfinden kann, so ist die Krankheit das Überwuchern irgend einer der niederen, der materiellen Kräfte, wie sie im obigen gegliedert erscheinen. So verdienstvoll auch das Streben des Paracelsus war, mit der Hilfe materieller Potenzen und Mittel dieses im Organismus gestörte Gleichgewicht herzustellen, so betont er doch ausserdem den Einfluss, die „Magie" höherer geistiger und religiöser Momente, so dass der Arzt in seinem Sinne zugleich eine intellektuell suggestive, ja eine religiöse Mission hat, um so allein, durch den Einfluss höherer Mächte des Gemütes das verlorene Gleichgewicht auch im Leiblichen herzustellen. Auch dieser Ideenkreis, den die Roheit und Oberflächlichkeit der materialistischen Metaphysik unserer, doch im ganzen so impotenten Universitätstherapie als Phantasterei und Aberglaube verachtet, zeigt ungleich mehr Tiefe und Einsicht in den Zusammenhang des Geistigen, der höheren Funktionsweisen mit dem Physisch-Physiologischen als jene moderne Schule, die den Titel der wissenschaftlichen Medizin für sich allein in Anspruch nimmt und deren Anmassung in so kläglichem Kontrast steht mit der Unfähigkeit, in ernsten Fällen wirklich zu heilen.

DIE RENAISSANCE

NIKOLAUS VON CUSA UND DIE IDENTITÄT DER GEGENSÄTZE / WISSENSCHAFTLICHE BELEUCHTUNG DIESER LEHRE / DIE INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG BEI MARSILIUS FICINUS / DIE IDENTITÄT DES GÖTTLICHEN UND MENSCHLICHEN BEI GIOVANNI PICO VON MIRANDOLA / REUCHLINS KABBALISTISCHE GNOSIS / GIORDANO BRUNOS KOSMOZENTRISCHE WELTANSCHAUUNG / ROBERT FLUDD ALS VORGÄNGER JAKOB BÖHMES

Die Keime der neuplatonischen Gnosis waren nicht verloren gegangen. Durch die Vermittlung des Dionysos Areopagita war Skotus Erigena zu seiner grossartigen Schöpfung angeregt worden. Von derselben Quelle geht die Lehre des Nikolaus von Cusa aus, die die Ideen Giordano Brunos und die deutsche Idealphilosophie vorbereiten sollte.

Nikolaus von Cusa (geboren in Cues 1401 an der Mosel, 1448 Kardinal, starb als Bischof von Brixen 1464) unterscheidet dreierlei Formen der Erkenntnisfähigkeit. Die unterste dieser Formen bezeichnet er als „ratio", und diese Fähigkeit gehört dem sinnlichen Teile des Menschen an. Sie ist diskursiver Natur und bewegt sich höchstens in Konjekturen. Es ist hier offenbar das sinnliche Schema und die auf Sinnenbildern beruhende Induktion gemeint, die nie zu streng allgemeingültigen Schlüssen führt. Die zweite höhere Tätigkeit bezeichnet er als Intellekt, der sich zur intellektuellen Anschauung erhebt. Aber auch die Vernunft, die ein streng Allgemeines in ihrer Anschauung überblickt, vermag sich nicht über den Kreis des Menschlichen zum Göttlichen zu erheben. Wir wissen, dass der Intellekt eben nichts als die Universalanschauung der denkenden Individualität selbst ist, die die Universalgesetze der Vernunft, die sich auf alle Intellekte beziehen, nur in unlebendiger Form zu fassen vermag, weil hier die Individualität in den Kreisen der engen Selbstheit sich abschliesst und mit dem Leben der andern Intellekte nicht zu einem höheren Leben verwoben ist. In diesem Sinne hat es also seine Richtig-

keit, wenn der Cusaner in Übereinstimmung mit den Mystikern sagt, dass die menschliche Vernunft unfähig ist, das Göttliche zu erfassen. Wir verstehen hier auch den Satz desselben, dass der menschliche Intellekt an sich nur Potenz sei und zur Aktualität des Erkennens nur mit Hilfe des Lichtes des göttlichen Wortes gelange, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt". Das Vernunftlicht, das als solches für jedes denkende Wesen gültige Gesetze aufweist, beruht notwendig in der höheren Gemeinschaft der Geister, im „Weinstock", dessen Reben die Einzelgeister sind. Ein „aktuelles", wirkliches Erkennen quillt also nur aus dem himmlischen Born dieser ursprünglichen Einheit der Geister, aus dem Logos hervor und bleibt, abgesehen von demselben, der leblose Schatten, das äusserliche tote Gesetz des logischen oder mathematischen Schemas. Die Schattenwelt solcher lebloser Schemen, die in die in sich verschlossene Selbstheit aller einzelnen mit ihrem blassen Mondlichte hineinleuchtet, erscheint dem gegenüber als die Darstellung des „bloss Möglichen", der blossen „Potenz" des Erkennens. Erheben wir uns aber zum Leben des Erkennens, so verstehen wir den weiteren Satz des Cusaners, dass nicht so sehr wir dieses göttliche Licht erkennen, sondern vielmehr Gott selbst es ist, der sich in demselben erkennt.

Dieses Licht ist im Sinne des Nikolaus von Cusa die absolute Einheit und so die Einheit aller Gegensätze, die Identität derselben. Wir haben gesehen, dass der Inbegriff aller Möglichkeit der Bilder im Intellekte erscheint und der Inbegriff aller Möglichkeit der Intellekte in der intelligiblen Anschauung des Logos in Erscheinung tritt. Das alles fasst der Cusaner zusammen in den Satz, dass Gott als das Grösste alles Mögliche in sich als Wirklichkeit begreife.

Diese intellektuelle Anschauung des Inbegriffes aller Möglichkeiten hatte Nikolaus von Cusa in der Einheit aller Gegensätze als dem höchsten Prinzip erfasst. Gott ist alles aber nur insofern, als alles in ihm zur Einheit verwoben (kompliziert) ist; er ist nichts von allem, sofern wir die Dinge in ihrer Sonderung denken (explicite). Dies ist die Verwahrung gegen einen verworrenen Pantheismus, der Gott mit dem All der Sinnendinge konfundiert. Gott bedeutet also die höhere, synthetische Funktion,

in welcher alle Gegensätze der Dinglichkeit und Bildlichkeit nicht in ihrer Sonderung, sondern mit einem Blick, in einer unteilbaren Totalerscheinung erfasst werden.

In derselben Weise ist auch der „Pantheismus“ des erhabenen Bahnbrechers und Märtyrers einer lichteren allgemeinen Weltanschauung, ist auch die Lehre des grossen Nolaners zu verstehen.

Gott ist das Grösste und Kleinste, die Ineinsprojektion aller Gegensätze der Bildlichkeit und Geistigkeit. Für das diskursive Denken, meint daher N. v. C., hat das Gesetz des Widerspruches Gültigkeit, während diese höchste Anschauung über dem Gesetze des Widerspruches stehe. In der Funktionsweise des dreidimensionalen bildlichen Schauens gehen wir immer von einem Mittelpunkt aus, engen uns also auf einen engen Kreis ein und schliessen im Fixieren der Aufmerksamkeit das andere aus. Dieses wird „verneint“, das heisst es wird in der Aufmerksamkeit nicht fixiert. Dies Fixieren und Ausschliessen ist selbst die Entgegensetzung, die im Satz des Widerspruches: dass A nicht zugleich B sei, ausgesprochen wird. Mit der Projektion in eins, die mit dem gleichmässigen Fixieren des unendlich Andern, des unendlichen Gegensatzes, den allgegenwärtigen Mittelpunkt des vierdimensionalen Schauens setzt, ist der Satz des Widerspruches nur deswegen ausser Kraft gesetzt, weil die Funktion eine ganz andere ist und die beschriebene Eigentümlichkeit jenes im engeren Kreise das andere ausschliessenden Schauens, das in diesem Satze seinen Ausdruck findet, nicht mehr vorliegt. Für die Zwecke der Orientierung im Sinnlichen, denen der Satz des Widerspruches dient, ist eine solche Ineinsprojektion ganz unbrauchbar und muss von diesem Gesichtspunkt als sinnloses Chaos erscheinen. Diese höhere Form des Inbegreifens der Gegensätze dient aber viel höheren Zwecken des Selbsterkennens und des sittlichen Lebens, mit denen jene platte Verständigkeit, direkt wenigstens, nichts zu schaffen hat. Ganz im Sinne der Mystiker fasst Nik. v. Cusa die Vergöttlichung des Menschen, die mit dieser höchsten Schauung eintritt, wo Gott im Geiste selbst der Einzelgeist und die geistige Individualität in Gott selbst Gott ist, — wo also der Äon als das in sich Individualisierte und die Individualität als das Äonische erscheint.

Vermittelt durch flüchtende griechische Gnostiker, ziehen nach der Eroberung Konstantinopels, im Zeitalter der Wiedergeburt der Wissenschaften und Künste Gnosis und Neuplatonismus siegreich ein in den von der römischen Kirche geistig unterjochten Westen. Der Neuplatoniker Georgios Gemisthos, der sich Plethon nannte, gründete mit Cosmo von Medici die neuplatonische Akademie von Florenz. Ein hervorragender Vertreter dieser Richtung ist Marsilius Ficinus (geb. 1433 zu Florenz, gest. 1499). Auch er betont, dass die Erkenntnis nur in Gott möglich sei, dass Gott das Licht des Geistes sei. Er unterscheidet die höchste Einheit, Gott, von der Weltseele, welche die Ideen aus der göttlichen Schauung in den Bereich der „Materie", das heisst in die Sonderung vorläufig (des Gedanklichen) überträgt und den ätherischen Weltgeist, der die Vermittlung mit der Weltseele, mit dem Sinnlich-Bildlichen, Leiblichen vollendet. Für uns hat bei diesem Gnostiker die eigentümliche Vertiefung des Erkenntnisproblems Interesse.

Ficinus erkennt richtig, dass die intellektuelle Erkenntnis unmöglich aus der Betrachtung sinnlicher Einzelfälle resultieren kann, die nie streng allgemeine Form erzeugen können. Die intelligiblen Arten müssen daher im Geist präformiert, ihm eingeboren sein. Da dieser Erkenntnisweise notwendig ein eigentümlicher Gegenstand als Wirklichkeit entspricht, so ist dieser Gegenstand nicht die Sinnenwelt, sondern das wahre Wesen der Dinge. Dieses wahre Wesen ist die göttliche Idee, die alle besonderen Weisen oder Ideen in sich begreift. Der äussere sinnliche Gegenstand erinnert uns nur an diese göttlichen Ideen, die wir dann in der intellektuellen Anschauung erfassen. Die Idee als Einheit aller Ideen ist aber das göttliche Wesen selbst. Im Lichte Gottes allein also erkennen wir alles in seiner Wahrheit, in seinem Wesen. Es tritt für uns jedoch nur die Spaltung des unteilbaren göttlichen Lichtes in den Farben, nicht aber dies unteilbare göttliche Licht selbst ins Bewusstsein.

An die jüdische Gnosis, die Kabbala, schliesst sich an Johannes Pico von Mirandola (geb. 1463). Er nimmt drei Welten: die überhimmlische, himmlische und sublunarische an, den Stufen des Intelligiblen, Intellektuellen und Sinnlich-Bildlichen

entsprechend. „Was in der untersten Sphäre ist," sagt Pico in seinem Heptaplus, „das ist auch in den höheren, allerdings in einem vorzüglicheren Zustande." (Vergl. Giov. Pico della Mirandola, Ausgewählte Werke, übers. und eingel. v. Arth. Liebert, Jena und Leipzig. E. Diederichs, 1905, S. 146.) Hier wird klar, dass die neun Sphären, deren je drei den obigen Ordnungen zukommen, über denen als höchste Form die göttliche Ureinheit thront, den Sinn von Dimensionsbestimmungen haben, die als solche alle unteren Formen als ihre unteren Begrenzungen in sich fassen. Der Mensch ist im Sinne von Pico das Wesen, welches sich in allen Ordnungen bewegen kann und sein Sein in ihnen begründet. Sinkt er zu tierischen Trieben herab, so wird er zum Tiere, erhebt er sich zum Seelischen in die Region der Seraphim, so wird er selbst zum Seraphim, schwingt er sich in die Region überhimmlischen Schauens, so wird er zum Cherubim. „Wer jedoch in reiner Erkenntnis sich in die tiefsten Geheimnisse des Geistes versenkt hat, der ist kein irdisches und auch kein himmlisches Wesen. Er ist die von vergänglichem Fleische umkleidete höchste Geistigkeit, die erhabene Gottheit selber." (Ebenda S. 186. Über die Würde des Menschen.) In seine Fusstapfen tritt sein Neffe Franz Pico von Mirandola.

Gleichfalls ein Anhänger der Kabbala ist Johannes Reuchlin (geb. 1455 zu Pforzheim, gest. 1522). Er unterscheidet ebenfalls den sinnlichen Verstand von der Vernunft (mens), die auch ein Auge für die übersinnliche Welt hat, und begründet die höhere Erkenntnis mit göttlicher Erleuchtung. Als das höhere Einheitsprinzip über der sinnlichen Welt erscheint bei Reuchlin der Metathron, als Einheitsprinzip über den Geistern der himmlischen Welt der Messias und schliesslich als höchstes Prinzip der göttlichen Welt (des Pleroma) Gott selbst, der über den zehn Sephiroths thront.

Wie auch diese Versuche der Lösung des Erkenntnisproblems zeigen, bewegt sich diese platonisch-kabbalistische Gnosis in der naiv vergegenständlichenden Weise der Antike. Die übersinnliche und göttliche Welt wird in ähnlicher Weise zum Gegenstand der Betrachtung, wie die sinnliche Welt. Es kommt nicht zum deutlichen Bewusstsein, dass diese Welt in die Innerlichkeit des Schauenden fällt

und dass das Schauende und das Geschaute hier wesentlich eins sind.

Schon Bonaventura hatte Gott als den Kreis definiert, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umkreis nirgends ist. Es schaute ferner Nikolaus von Cusa in Gott die Einheit aller Gegensätze, den Widerspruch gegen die Scheidung und Trennung endlich verschiedener Momente, die das Fundament des Satzes vom Widerspruche bildet. Es hat sich gezeigt, dass der Satz des Widerspruches in bezug auf die Welt der Bilder nichts als eine Formulierung der eigentümlichen Bewegung der fixierenden und ausschliessenden Aufmerksamkeit ist, welche Weise der Funktion in der nächsthöheren, in der vierten Dimension und den höheren nicht mehr vorliegt, so dass der Seher, dem sich diese höheren Funktionskreise in intensiver Betätigung beleben, in denselben die Tatsache der Aufhebung des Satzes des Widerspruches sehen muss.

Dieser Satz des Widerspruches bleibt aber der unerschütterliche Fundamentalsatz bei Aristoteles und der Scholastik. Diese Tatsache hat also hier die Bedeutung, dass sich diese Denker nie zur Selbsterkenntnis, zur Intuition jener höheren Lebensformen oder Dimensionen erhoben haben, die über der dreidimensionalen Anschauung ragen. Da aber der Mensch als intellektuelles Wesen solche Funktionen notwendig in sich voraussetzt, so muss sich in der Lebenseinheit des intellektuellen Wesens eine eigentümliche Verschmelzung und Ineinsprojektion jener höheren Formen mit denjenigen Lebensformen vollziehen, die als tieferstehende, sinnliche, in voller Intensität im Vordergrund seines Erlebens stehen. So lange nun dieses Übergewicht des Sinnlich-Bildlichen ein so mächtiges ist, dass die Intellektualfunktion demselben gegenüber nur als ätherischer Schatten im Hintergrunde des Bewusstseins verschwimmt, erscheint die Wirklichkeit der Erkenntnisbilder ebenso wie die Wirklichkeit des Betrachtenden selbst in einfach sinnlich bildlicher Weise. Wenn aber mit der höheren Stufe der Kultur, mit dem „geistigen Fortschritt" diese höheren, spezifisch menschlichen Funktionskreise, die wir als vier- und fünfdimensionale gekennzeichnet haben, erstarken, das Sinnliche aber noch die herrschende Rolle spielt, so werden die Erkenntnisobjekte

in eigentümlich gedanklicher Fälschung erscheinen. Da die Intellektualfunktion jedoch nicht in selbständig bewusster Anschauung hervortritt und darum nur schattenhaft ins Bewusstsein tritt, so können ihre Projektionen, die die Bilderregion beschatten, auch nicht deutlich von dieser geschieden und unterschieden werden. Sie werden selbst in der Weise des Sinnlich-Dinglichen geschaut.

So kommt es, dass Aristoteles, der die Höhe antiker Philosophie darstellt, Gedankenformen zu äusserlichen, den sinnlichen Dingen analogen Dingen macht. Die Universalfunktionen der Materie, der Projektion aller Möglichkeit bildlicher Formen in das einzelne Bild und der Form, die hier universal variierte, geometrische, gedankliche Form ist, werden als Tatbestand der äusseren, der sinnlich gegenständlichen Welt betrachtet, als verborgene Grundlagen der sinnlichen Dinge. Man meinte daher, dass den wandelbaren sinnlichen Dingen eine unveränderliche Materie zugrunde liege, dass diese Dinge der Sinnenwelt aus gedanklichen Bestandteilen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien.

In dem Bannkreis dieser aristotelischen Verwirrung des Gedanklichen mit dem Sinnlich-Dinglichen befindet sich, was die metaphysischen Grundzüge seiner Lehre betrifft, auch der grosse Heros und Märtyrer der Wissenschaft, Giordano Bruno.

Geboren 1550 zu Nola bei Neapel, trat er in jungen Jahren in den Dominikanerorden, verliess denselben jedoch wieder und begab sich 1580 nach Genf und dann nach Paris. Er machte Reisen in England, Deutschland, der Schweiz und liess sich schliesslich verleiten, nach Venedig zu gehen, wohin er durch die List eines Agenten der nach seinem Blut lüsternen päpstlichen Verbrecherautorität verlockt wurde. Die Meuchelmörder-Republik lieferte ihn an die päpstliche Inquisition nach Rom aus, wo er in der unter der Herrschaft jener Satanisten üblichen bestialischen Weise (neben Ausreissen der Zunge mittelst einer Zange u. s. w.) auf dem Scheiterhaufen als Häretiker starb. Bekannt ist die erhabene Festigkeit, mit welcher der Kämpfer des Geisteslichtes den Vertretern des teuflischsten Götzendienstes (deren Lebenspraxis ihres entsetzlichen Götzen würdig war, der seine Beleidiger in ewigen Höllenqualen foltert) die Worte entgegen schleuderte: „Ihr müsst mehr zittern dies Urteil auszusprechen, als ich es anzuhören!“

Die Grösse Giordano Brunos als Bahnbrecher im Gebiete der Erkenntnis (abgesehen von derjenigen, die dem Blutzeugen der Wahrheit zukommt) liegt nicht in seinem halbaristotelischen System der Philosophie, sondern in der Klarheit und Geistesmacht, mit welcher er höhere Schauungen, die über das Niveau der herrschenden, tiermenschlichen Weltanschauung hinausragten, in das allgemeine Bewusstsein einführte und so die auf jene Halbtierheit gebaute Herrschaft des Kirchenwesens in seinen Fundamenten erschütterte. Nebensächlich bleibt daher für uns alles, was er über das Verhältnis von Materie und Form lehrte, — seine Lehren von der Materie, die alle Formen in ihrem Schosse berge, nicht äusserlich aufnehme, sondern aus sich gebäre. Bemerkenswert ist diese Ansicht nur insofern, als sie die in der Konzeption der „Materie" verborgene innere Fülle der Formen in intellektueller Anschauung durchschimmern lässt. Da die ganze Fülle der Möglichkeit aller Formen im Schosse der Materie ruht, so gelangt Giordano zur Anschauung jener vierdimensionalen Ineinsprojektion, die wir schon bei Nikolaus von Cusa finden. Da Bruno demungeachtet (in der alten, aristotelischen Weise) diesen Inbegriff aller Möglichkeiten der Formen dort draussen in der physischen Welt als Grundlage der sinnlichen Dinge schaut, so wird die allgestaltende und allgebärende schöpferische Materie, die eins mit dem schöpferischen Formprinzip ist, zur Weltseele, zur Seele der Natur. In dem absoluten Vermögen und der absoluten Wirklichkeit unterscheidet sich daher die Materie durchaus nicht von der Form. Die Form in ihrem „Absoluten", das heisst in der Selbsterkenntnis, nicht in der Anwendung und Beziehung auf eine tiefere Erscheinungssphäre, ist ein ebenso Formloses, Unbestimmtes wie die Materie. Bruno drückt dies so aus (vergl. „Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen, übers. v. Ludw. Kuhlenbeck [Ges. Werke, Bd. 4], Jena 1906, Eugen Diederichs Verlag, S. 108): „Denn die Form, die alle Qualitäten umfasst, ist keine einzige von ihnen; was alle Gestalten hat, hat keine von ihnen; was alle sinnliche Erscheinung ist, wird als solches nicht wahrgenommen. In noch höherem Sinne unteilbar ist Jenes, das allein alles natürliche Sein umfasst, noch mehr Jenes, das alles geistige Sein hat; im höchsten Grade unteilbar Jenes, das

alles Sein hat, das sein kann." — Es ist hier die Tiefe der intellektuellen Anschauung Brunos offenbar, der den Inbegriff aller möglichen Gestalten hinter der „Leere" solcher Universalkonzeptionen hervorleuchten sieht, aber zugleich auch jene aristotelische Verwirrung der Universalfunktion mit der „sinnlichen Existenz" und dem „natürlichen Sein". Nicht in der Innenwelt des Betrachtenden, sondern in der sinnlichen Aussenwelt sieht Bruno die Wirklichkeit der Materie und der Form. Wie zwei Wellenzüge durchdringen sich allerdings in Wahrheit die zwei Welten; sie sind schon deswegen nicht räumlich zu trennen, weil die Intellektualfunktion ein unendliches Erscheinen ist, das räumlich nichts ausser sich haben kann. Aber es ist dies ätherische Leuchten des Intellektes über den Welten der Sinne doch keine physische Wirklichkeit, sondern ein unendlich feineres Wogen als die feinste Lichtwelle oder chemische Welle.

Wenn Bruno das physische All als jene intellektuelle Allheit schaute, deren Mittelpunkt überall und deren Grenzsaum überall und nirgends ist, so unterscheidet er trotzdem wieder letztere als Prinzip von der sinnlichen Wirklichkeit. „Jedes Vermögen also und jede Wirklichkeit, die im ersten Anfangsgrunde gewissermassen eingewickelt, einheitlich und eins ist, erscheint in den andern Wesen aufgewickelt, zerstreut und vervielfacht." Obschon das unendliche All alles Mögliche in dieser auseinandergelegten Form verwirklicht und der „Inbegriff aller Materie" ist, so ist es doch nicht alles, was es sein kann, weil nicht an allen Punkten, in allen Gestalten diese unendliche Fülle und dieser Inbegriff aller Möglichkeit, dieses Allicht hervorleuchtet. Es ist so nur „ein Schatten der ersten Wirklichkeit und des ersten Vermögens". (Ebd. S. 90.) Ganz im neuplatonischen Sinne unterscheidet Bruno das höchste Urlicht, die vollendete Einheit vom Demiurgos oder Weltbaumeister, der die Fülle seiner Formen der tieferliegenden Welt der Sinnlichkeit einprägt. Ersteres ist „in jedem Sinne unermesslich". „Es gibt also kein Auge, das sich nähern könnte oder einen Zugang hätte zu diesem allererhabensten Licht und allertiefsten Abgrund." (Ebd. S. 93.) Es ist dies der Himmelsabgrund der Geister.

Trotz all der aristotelischen Verwirrung musste doch dies Hineinleuchten des höheren Geisteslichtes in das Weltbild Brunos

verhängnisvoll wirken auf die herrschende theologische Weltansicht. Die kirchliche Theologie erfasste ganz richtig das physische All als endliches, bevölkerte aber das Jenseits derselben mit seinen nach dem Muster eines asiatischen Despotenhofes hierarchisch geformten Phantomen, wo der oberste Willkürherrscher über einem Hofstaat von Engeln und Heiligen thronte. Das Vernunftlicht, welches sich jetzt in sein Recht als göttliches Licht einsetzte, löste nun unaufhaltsam jene Gebilde der Phantasie auf in ein Reich ewiger Gesetzmässigkeit, in welchem keinerlei Willkürakte irgend eines himmlischen Autokraten mehr Raum fanden. Die Traumwelt theologischer Phantasie hatte sich von da an für jeden Denkenden aufgelöst in der Kristallhelle des Gedankenlichtes, und alle Willkür war gebändigt in der demantenen Festigkeit seiner Gesetze, der Gesetze der Vernunft, die allein über aller Wirklichkeit als höchste Herrschermacht thronten. Indem Giordano Bruno sein unendliches Weltall, dessen allgegenwärtiger Mittelpunkt alles durchleuchtete und zu höherer Einheit verschmolz, konstatierte, hatte er allerdings kein unendliches physisches All festgestellt, aber er hatte die Wölbung des theologischen Himmels zerbrochen wie Glas und seine Figuren, wie Nebelbilder im Sonnenschein, aufgelöst im Geisteslichte. Denn dies sein unendliches All war nicht mehr vom physischen Licht, sondern vom Gedankenlicht durchflutet, nichts als dies über allen Sternen sich breitende Gedankenlicht selbst. Aber dies Gedankenlicht, dies Vernunftlicht hatte sich und seine Gesetze als die höhere Wahrheit und Wirklichkeit erfasst, die hoch über den kindlichen Phantomen des theologischen Himmels und seinem obersten Despoten leuchtete, dessen Willkürdekrete, einer Welt äusserlich oktroyiert, als ebenso kindisch erscheinen mussten, wie sein unauslöschlicher Vergeltungstrieb elend und unsittlich. Es war das aber in erster Linie das Gedankenlicht des Menschen, und der Mensch war somit endgültig dem Gotte des gemeinen Glaubens entwachsen; er war in seinem Gedankenakte etwas Grösseres, ja unendlich Grösseres geworden, als jenes halbasiatische Gottesphantom und zugleich etwas ungleich Majestätischeres und Edleres, wenn auch hier von allem eigentlich Sittlichen abgesehen wird und an die Stelle der erbärmlichen Sucht nach Vergeltung nur das eisige stolze Licht des ge-

fallenen Morgensternes, nur die demantene Herrlichkeit unerbittlicher Notwendigkeit des Vernunftgesetzes trat. Es sollte sich auch hier zeigen, dass der theologische Gott, der aus dem kindlichen alten Judengott ins masslos Satanische verzerrte „christliche" Gott wirklich, wie die alten Gnostiker lehrten, im besten Fall ein Demiurg viel untergeordneterer Sorte war, als jener grössere „Sohn des Grossen Archon", der hier die Gestalt Luzifers annimmt. Es war dieser theologische Gott in der Tat zum Repräsentanten astraler halbtierischer Triebe (wie der der Vergeltung) herabgesunken.

Allerdings rang der erhabene Märtyrer des Geisteslichts nach reineren Höhen empor, zu den Höhen himmlischer Liebe, die auch das Reich des luziferischen eisigen Vernunftlichtes unendlich tief (um wenigstens eine Dimension tiefer) unter sich liessen. Aber das Zeitalter bewegte sich von da an in grossen Zügen in die Höhenregionen der fünften Dimension. Nach den im Hoch-Astral schweifenden Phantasien Asiens und dem devachanischen Lichte, das im schönen Hellas sich in vollen Lichtströmen in die Erdentiefen niederliess, sehen wir jetzt, nachdem mit dem Erwachen der Gnosis sich für einen erhabenen Moment das ganze Pleroma entschleiert hatte, nunmehr die Lichtregionen des grossen Lichtträgers sich niedersenken nach unserem Äon und denselben mit aller Hoheit und allen Schauern dieser Dimension erfüllen.

So epochal aber auch die Geistestat war, mit welcher der grosse Nolaner, nunmehr für das allgemeine Bewusstsein, den theologischen Himmel zertrümmerte, so fehlte doch bei Bruno das Bewusstsein vollständig, dass jenes unendliche All, das sich seinem Geistesblick entschleierte, die eigene Innenwelt des Menschen war, die nunmehr als das Höhere über der kindlichen Phantasmagorie aller theologischen Himmel thronte; dass es vorerst der Mensch war, der sich über diesen alten Gott erhob, indem er zu der Unendlichkeit seiner Innerlichkeit erwachte.

Trat also diese Einheit des Grössten und Kleinsten, diese Allgegenwart des Alls im Punkte, der zur „Monade" wurde, vorerst nur in der Gestalt einer ausser uns befindlichen Welt ins Bewusstsein, so fehlte hiemit auch das Erkennen der Natur dieser Geistigkeit selbst, die in sich dieses Unendliche, dieses Prinzip und

Eine zu erfassen fähig war. Wenn Bruno sagt, dass das Universum in allen Dingen und wir ihn und es in uns ist, so ist damit allerdings dieser allgegenwärtige Mittelpunkt der Schauung gekennzeichnet, aber es fehlt die Unterscheidung des Dinges vom Geist, derart, dass an anderer Stelle der Mensch und die Ameise diesem Unendlichen gegenüber als gleich Verschwindendes und wesentlich Gleichwertiges hingestellt werden.

Als Vorgänger Jakob Böhmes erscheint der englische Kabbalist Robert Fludd (1574—1635), ein Arzt, dessen Hauptschrift seine „Philosophia Mosaica" ist (Gudac 1638). Er unterscheidet in Gott zwei Prinzipe oder Urgründe: die Macht und die Weisheit. In der Macht erscheint die Gottheit in sich gedrängt, in sich verschlossen, in der Weisheit als ausstrahlende, sich ausbreitende Gottheit; in ersterer als die Finsternis, in der zweiten als das Licht. Erstere erscheint auch als Verneinung, als Nichtwollen, letzteres als die Selbstbejahung, als das Wollen der Gottheit. Aus dem finsteren Urgrund fliesst die an sich leblose Materie, aus dem Urlicht geht die Weltseele hervor, aus der dann die anderen Formen des erschaffenen Lichtes und Lebens fliessen. Die erschaffene Welt erscheint als Zusammensetzung von Formen, die aus den gegensätzlichen Emationsformen der Urformen hervorgingen. So entspricht die Kälte als Urkraft der sinnlichen Dinge der Finsternis, die Wärme dem Urlichte. Aus der Mischung beider lässt er die Verdünnung und Verdichtung und aus diesem doppelten Prozess die Dinge hervorgehen. Die menschliche Seele, die der Weltseele entstammt, hat einen unerschaffenen Teil, die Mens (Vernunftlicht). Durch die Hingabe an das höchste, göttliche Licht (welches dem Pleroma entspricht), wird der Menschengeist beseligt und in dies göttliche Licht umgeformt; durch Abscheidung von demselben verfällt er der Finsternis und der Unseligkeit.

Reuchlin nimmt ebenfalls zwei Fähigkeiten der Erkenntnis für den Menschen an: deren erstere eine der sinnlichen, und deren zweite der übersinnlichen Welt zugewendet ist.

JAKOB BÖHME

DIE STEIGENDE VERINNERLICHUNG UND DER KAMPF DER GEGENSÄTZE IM MITTELALTER / DIE UNTRENNBARKEIT DER ÄUSSERSTEN KONTRASTE DES LEBENS BEI BÖHME / WISSENSCHAFTLICHE ZERGLIEDERUNG SEINER LEHRE / DIE EINHEIT VON HIMMELSHÖHE UND HÖLLENTIEFE / DIE SIEBEN QUELLGEISTER DER GOTTHEIT / DIE ALCHEMIE DES ERKENNENS / WAHRHAFTIGKEIT DER SCHAUUNGEN DES GROSSEN SEHERS / DER BYTHOS, DIE HIMMLISCHE STILLE UND DIE SOPHIA ODER GÖTTLICHE JUNGFRAU / BESCHREIBUNG DES HIMMELS / DAS DRITTE PRINZIP ODER DIE SINNLICHE WELT / DER SITTLICHE ADEL BÖHMES UND SEINE VERURTEILUNG VON KIRCHE UND STAAT

Die Mystik des Mittelalters hatte bei aller Vertiefung in die reine Anschauung demungeachtet einen individualistisch-praktischen Charakter. Aus den furchtbaren Widersprüchen des Lebens, die edler geartete Gemüter am intensivsten empfanden, flüchtete sich der Geist in die Schauungen höherer Lebensregionen, wo für ihn die wüsten Gräuel eines barbarischen, grausamen Zeitalters — mit der ganzen Sinnenwelt — verschwanden, zum Differenzialen, zum Nichts wurden in dem heiligen Ozean der Gottheit. Die ganz besondere Wildheit nicht bloss, sondern insbesondere die zum ausgeprägt Satanischen ausgebildete Jurisprudenz der Kirche und des von ihr despotisch beherrschten Staates, — der grosse Kampf Aller gegen Alle, der sich auf Grund der unerhört ruchlosen Grundanschauungen der kirchlichen Weltanschauung entwickeln musste, drängte sanftere und bessere Naturen aus dem wüsten Chaos des mittelalterlichen dämonischen Ringens in die Einsamkeit des Klosters und in die Einsamkeit der Innerlichkeit. Es drängte sie in die immer höheren Einsamkeiten, wo dem Gemüt mit der Sinnenwelt auch die trostlose Menschenwelt und ihr Treiben entschwand und der Geist sich allein fand mit seinem Gotte. Alle diese edleren Kreise waren so

nach innen gedrängt und in den höheren Regionen der Selbstanschauung konzentriert. Und das sind die erhabensten Sterne in der grossen Nacht des feudalistischen Mittelalters.

Es war also die Vertiefung des Gemütes, die Erfüllung desselben mit einem höheren Gehalte, die Abkehr und Flucht aus der Welt die natürliche Konsequenz der satanischen Dogmen der Kirche und des entsetzlichen Lebens, das sich auf solcher Grundlage verwirklichen musste. Nicht der Zusammenhang also der verschiedenen Lebenssphären, der höheren mit den tieferen, war hier Gegenstand der Betrachtung, sondern das selige Verschweben in Höhen, die für das dämonische Toben der Tiefregionen, für die „Welt" unzugänglich waren.

So herrlich aber auch die Schauungen waren, zu denen sich diese erhabenen Geister erhoben, so künstlerisch fein und subtil auch die Darstellungsweise war, in welcher sie verwandten Gemütern ihre seligen Schauungen vorführten, so war doch eben diese Weltflucht und diese Isolierung das Hindernis für eine wissenschaftlich klare Erfassung und Darlegung dieser höchsten Formen der Innerlichkeit und zugleich das Hindernis, welches sich einer allgemein zugänglichen Darstellung überhaupt entgegensetzte. Es ist hier merkwürdig, wie das Problem der strengen Wissenschaftlichkeit und des klaren Verständnisses mit dem Problem der Gemeinverständlichkeit, mit der Aufgabe, die Schätze der Erkenntnis den Mitmenschen allen zugänglich zu machen, organisch zusammenhängt. Es wird sich zeigen, dass die wissenschaftlich vollendetste Darstellung in ihren einfach durchsichtigen Grundlagen zugleich diejenige ist, die die höchsten Probleme des Erkennens dem gemeinen Verständnis eröffnet.

Was nämlich das gemeine Verständnis vorerst allein klar erfasst, sind die Anschauungsformen der Sinne und diejenigen Gedankenformen, die sich möglichst innig kongruierend an dies Sinnlich-Anschauliche anschliessen, die mathematischen Gedankenformen. Höhere Lebensformen wissenschaftlich exakt erkennen, heisst dieselben in ihren Details, in ihren Momenten, in ihren unteren Begrenzungen entfalten. Hierin vollendet sich die Analysis der höheren Lebensformen für das Erkennen. Nur wenn wir bis in die letzten untersten Begrenzungen der höheren

Formen hinabgedrungen, haben wir ihren letzten Grund erfasst und sind sie bis in ihre Tiefen für uns durchsichtig geworden. Damit aber haben wir auch den organischen, den funktionellen Zusammenhang der höheren Formen mit den tieferen hergestellt und die Jakobsleiter entschleiert, die aus den Tiefen des Sinnenlebens in jene Himmelshöhen führt. Es wird so möglich, den Steig zu weisen, auf welchem auch alle diejenigen, die in der Tiefe heimisch sind, nach den Höhen emporsteigen können.

Wenn auch der mittelalterliche Mystiker sich vom Dämonismus des Zeitalters abgewendet hatte, der die geistigen Individuen in luziferischer Weise isolierte und in luziferischem Hochmut gegeneinander aufstachelte in dem chaotischen Kampfe, den Priestertum, Königtum, Rittertum, Bürgertum, den Alle gegen Alle führten, so stellte demungeachtet der aus dem wüsten Taumel der Welt in selige Himmelshöhen sich flüchtende Geist auch wieder nur einen Typus der dämonischen Vereinsamung dar, der das Zeitalter kennzeichnet und den wir als das Niedersteigen der fünften Dimension, als die apokalyptische Entfesselung Satans gekennzeichnet haben. Es konnte diese Vereinsamung also nur so den ihr noch anhaftenden dämonischen Zug wirklich überwinden, wenn das Bewusstsein wieder in die Tiefen des Lebens herabstieg aus jenen Höhen und so den Versuch machte, Satan auf seinem eigenen Gebiet zu bezwingen. Die folgende Perspektive der Geschichte zeigt daher als hervortretenden Zug das Streben, die lebendigen Tiefen der Geistigkeit zu schauen, das schattenhafte, ätherisch verschwebende, das im heiligen „Nichts" der Mystik sich verflüchtigende, geistige und göttliche Bewusstsein in einer dem Sinnlich-Realen entsprechenden Weise zu erfassen und dem Verständnis nahe zu bringen, um so allein den Zusammenhang der Höhen und Tiefen zu beleuchten. Die grosse Aufgabe der bis zur sinnlichen Anschaulichkeit gehenden, bis in die tiefsten Naturgründe klaren Geistesanschauung konnte aber nicht mit einem Schlage, sondern nur in einem schweren und langwierigen Prozesse der Geschichtsentwicklung gelöst werden.

Wollte nämlich der Geist nach der Tiefe sinnlich klarer Anschauung dringen, so trat die Gefahr ein, dass er, die Himmelshöhen des Bewusstseins und Lebens aus den Augen verlierend,

ganz in jenen Tiefen versank. Aber nur in der Durchdringung der Geistesanschauung mit lebendig anschaulicher Klarheit und in der Vergeistigung des sinnlich-anschaulich Erfassten, in dem Sicherheben in die Geisteshöhen, die hinter dem Sinnlich-Bildlichen und dem mathematisch-schematischen Gedanklichen sich verbergen, war die grosse Aufgabe zu lösen. Der Genius der Geschichte nahm daher diese Aufgabe zugleich von beiden Seiten in Angriff: in der Form der lebendigen Veranschaulichung des Göttlich-Geistigen, ebenso wie in der Form der geistigen Vertiefung des Versinnlichten und bildlich Deutlichen. Es ist das die grosse Spaltung in eine realistisch-sensualistische Strömung einerseits und eine idealistisch-universalistische Strömung andererseits. Idealismus und Realismus, Naturalismus und Geistesphilosophie treten so vorläufig in unversöhnbaren Gegensatz zu einander, um sich erst in dem unserer Zeit folgenden Zeitalter in der wissenschaftlichen Erkenntnis zu versöhnen.

Bevor aber die grosse Scheidung eintrat, finden wir am Eingang dieser Geschichtsperiode eine wundersame, hochbedeutsame Gestalt, in der noch das ganze Chaos, all diese Gegensätze, die fortan miteinander in Kampf treten sollen, um die innere Zerrissenheit des Zeitalters zu vollenden, noch embryonisch in einer Eischale verschlossen sich finden und sich abstossen, sich ebenso chaotisch zusammenfassen als sich scheiden und bekämpfen. Diese Gestalt, die wie keine all die ungeheuren Gegensätze einer gärenden Welt in sich vereinigt und zu bewältigen sucht, ist der Philosophus teutonicus, jener merkwürdige Schuhmacher, dessen universeller Geist über den Gegensätzen des Naturalismus und der Geistesphilosophie — des Idealismus und Realismus des nun folgenden Zeitalters schwebt und in genialen Zügen die Harmonie des kommenden Weltalters zu antizipieren sucht, welches dieselben im Lichte des Erkennens bewältigt, das alle Tiefen und Höhen in einer dem Mathematischen analogen Evidenz zu durchleuchten und zu vereinigen berufen ist.

Es sind in der Tat unendliche Gegensätze zu überwinden und in einer untrennbaren Anschauung zu fassen. Das Höchste hat das Tiefste als Moment an sich. So wie der Würfel nicht ohne Flächen, Linien und Punkte sein kann, so wie auch die Raum-

unendlichkeit nicht ohne den allgegenwärtigen verschwindenden Punkt als ihren äussersten Gegensatz Sinn und Bestimmtheit hat, so kann auch das höchste, reinste Licht der Gottheit nicht sein ohne die immanente geistig-individuelle und sinnlich-bildliche Bestimmtheit. Es stehen ferner auch die positiven Stufen dieser Hierarchie der Unendlichkeiten in organisch-funktionellem Zusammenhang miteinander, denn sie sind Lebensformen und nicht blosse Schatten des Gedankens; höchste Wirksamkeiten und Wirklichkeiten, und daher zeugendes, schaffendes, ausströmendes Leben, überschäumende, Welten gebärende Fülle. Das Reich der Erfüllung, das Leben der Gottheit ist nicht ein Traumgebilde aus einem unzugänglichen Jenseits, sondern tiefster Lebenspuls der Individualität und höchste Macht der Geschichte. Die Darstellung dieses organischen Zusammenhanges und dieser genetischen Entwicklung konnte aber jenem in unversöhnte Gegensätze zerrissenen Zeitalter unmöglich mit einem Schlage gegeben sein. Der Geist, der diesen untrennbaren Zusammenhang mit durchdringendem Himmelsblick erfasste und diese Versöhnung, die allein das Problem der Erlösung einer dem „Antichrist" verfallenen Welt verwirklichen konnte, mit ganzem Gemüte ersehnte, konnte vorerst nur diese Untrennbarkeit des unendlich Gegensätzlichen sich klar machen, ohne den wissenschaftlich klaren genetischen Zusammenhang und die wissenschaftlich klare Scheidung zu vollenden.

Wir finden so, dass bei Jakob Böhme die ungeheuersten Gegensätze ineinanderstürzen, die entferntesten Regionen auf Grund der Übereinstimmung gewisser Grundzüge in eine Einheit geschleudert werden. Das höchste Licht, das zarteste, ins Unfassbare, Unsichtbare sich verflüchtende, dem Blick des Einzelgeistes entschwindende überindividuelle Leben des Urquells der Geister und das Sichverschliessen der herbsten, starrsten Selbstsucht, — Gottheit und Natur, Himmelshöhe und Höllentiefe, der Lichtabgrund der Geister und die äusserste Finsternis werden ineinanderprojiziert, und als ein und dieselbe Grundform des göttlichen Lebens betrachtet. Der Satz Sebastian Francks, dass der Gegensatz notwendig ist, weil sonst kein Wesen in seiner Eigentümlichkeit hervortreten würde, wird zum grossen Grundgedanken, der sich durch alle Ausführungen Jakob Böhmes hindurchzieht. Die äussersten Gegen-

sätze bedingen sich, sofern nur aus ihrer Einheit überhaupt ein Inhalt, eine Möglichkeit des Erkennens hervorgeht. Wie Basilides betrachtet Böhme die Gottheit vorerst als das ewige Nichts, welches das Auge des ewigen Sehens ist, aber ein so lauteres Scheinen oder Erscheinen, dass eigentlich gar nichts in ihm in Erscheinung tritt und das so das Sehen und das Empfinden des Nichts ist. In der ursprünglichen Form so dünn und zart wie Nichts, begehrt er offenbar zu werden und Etwas zu werden. Aus der feinsten, zartesten, sich selbst nicht wahrnehmbaren Regung führt dies Sehnen nach Offenbarung und Sein hier unvermittelt in die äusserste Enge, in die starrste Abgeschlossenheit, in die ärgste Herbheit und Härte; die sublimste gegensatzlose Lichtwelt, in die Welt der in sich erstarrten und verschlossenen Finsternis und in das Wüten des so erstandenen Lebens gegen diese Härte, gegen diesen Stachel, den es wieder zu zerbrechen sucht. Dieser Prozess, der sich in den äussersten schroffsten Gegensätzen bewegt, soll die Strebungen nach dem Ausgleich dieser Kontraste vermitteln. Diese Strebungen und Regungen sind die sieben Geister oder sieben Kräfte der göttlichen Natur. Aus dem Gestaltlosen, Formlosen, Unfasslichen geht das göttliche Leben in die Herbheit über, als die erste Fassung des ewigen Nichts in Etwas und die erste Ursache aller Wesen und Formen. Diese Starrheit und Verschlossenheit sucht nun diese Natur zu zerbrechen, und sie steigert damit nur ihre Beengung. Die Beweglichkeit der Begierde als das Anziehen ist die zweite Gestalt der Natur, die Ursache alles Lebens und Regens, aller Sinne und aller Unterschiedlichkeit. In dieser Steigerung der Beengung wird sie zur qualvollen Enge, zur Angst als der dritten Gestalt der Natur. Die Zerstörung dieser Enge vollzieht sich schliesslich im Feuer, welches hier noch eine zerstörende, zersetzende, feindliche, peinliche, finstere, das heisst in sich verschlossene und eingeengte Form darstellt, die gegen die eigene Starrheit und Beengung, gegen den Stachel wütet. Diese finstere Lebensform ist die grösste Feindin des Lichtes und doch zugleich die Ursache, dass das ursprünglich lautere, gegensatzlose Licht offenbar werde. „Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weisse nicht offenbar sein; und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.“

Es werden hier die verschiedensten fernliegendsten Regionen und Zustände in einer Bestimmung zusammengefasst. Einmal die eigentümliche Verschlossenheit des höchsten überindividuellen Lichtes, welches als solches für das Individuelle sich verschliesst, als heiliges Dunkel erscheint und als höchstes Schweigen, als die himmlische „Stille", wie diese Region auch Böhme bezeichnet in Übereinstimmung mit Valentinus. Es ist das das seligste Insichfassen aller Bestimmungen und Gegensätze in einer gegensatzlosen Schauung, nicht in einem Leeren, sondern in der höchsten Fülle des „Reiches der Erfüllung"; ein Schweben über allen Formen nicht bloss als Inbegreifen aller Möglichkeiten der Form, sondern ebenso ein Verschmelzen aller Geistesformen, aller Möglichkeiten der Grundstimmung des Gemüts, die in ihrer geistigen Weise jede dieser Inbegriff aller Möglichkeit bildlicher Formen ist, als ureigene Geistesstimmung. Diese vollendete Verwebung der Fülle aller Geistigkeit ist also nichts als die vollendetste Liebe selbst. Kein gesondertes Bild, keine gesonderte Individualität, kein gesonderter Gedanke bricht hervor aus dieser seligen Fülle, die harmonisch in sich beruht. Als diese vollendetste Verschmelzung der höchsten Geistesfülle ist aber dieser Himmelsabgrund des Geistes, in dem alle Bilder, alle Gedanken, alle Geister versunken sind, um in dieser Verschmelzung ihr höchstes Leben zu erfahren, zugleich das Schauen des höchsten Ideals aller Entwicklung, die Vorwegnahme des erhabensten Zieles, dem alle Weltalter, dem der ewige Prozess der Entwicklung der Bilderwelt, der Gedankenwelt, der geistigen Individualitäten, ja des Pleroma selbst in seinem ewigen Aus- und Einatmen, in seiner Evolution und Involution entgegenringt. Es ist dieser Himmelsabgrund der Geister so zugleich das lebendige Ideal der Ewigkeitsentwicklung. Es ist die zarteste höchste Regung, die wegen ihrer Feinheit dem sublimsten individuell-geistigen Schauen unfassbar wird, als ätherisches Nichts erscheint, weil sie unendlich höher und feiner ist als die höchsten Idealzustände, die sich als Gipfelpunkt der Weltenentwicklung in den einzelnen Weltenaltern oder Kalpas entfalten. Dieser „Vater in der Gestalt der Taube", wie „Pistis Sophia" den vierundzwanzigsten Äon bezeichnet, ist zugleich die letzte höchste Anregung aller Entwicklung, der Himmelshauch, von dem als Urquell alle

Gestalten des Pleroma, alle Geister, alle Welten hervorgehen und nach dem als höchstem Ziel sie alle emporringen. Die Verschlossenheit und das Dunkel in solchem Sinne wird aber bei Jakob Böhme mit derjenigen Verschlossenheit in eine Grundkategorie gewiesen, die sich in dem Sichabschliessen der selbstischen geistigen Individualität zeigt, und schliesslich mit derjenigen Verschlossenheit, die in der Sinneserscheinung sich zeigt, die in sich eingeengt in starrer Vereinsamung ihrer Innenwelt, den Schwingungswirbeln moderner Naturerkenntnis entsprechend, sich von den andern sinnlichen Lebensformen absondert. Erscheint diese Verschlossenheit in sich, diese Starrheit und Härte, diese Kraft des Dranges nach Selbstheit als die erste Grundeigenschaft, die der ersten „Person" der Gottheit zukommt, so erscheint die Bewegung, die zur Scheidung der Formationen führt, als der grosse Separator oder Scheider und Unterscheider, als der Schöpfer, der bestimmte Formen, die „durch ihn gemacht werden", in der Grundform der zweiten göttlichen Person. Auch hier wird die physische Scheidung, die infolge von Bewegungen eintritt und als eigentümliche Weise der Bewegung eigentlich selbst schon der konkrete Unterschied der Qualitäten und Formen ist, in eine Kategorie gebracht mit dem geistigen, dem begrifflichen Scheiden und Unterscheiden, mit der logischen Unterscheidung, die von der universellen Einheitsanschauung des individuellen Geistes ausgehend, den einzelnen Fall, die einzelne Form als bestimmte Weise dieses Inbegriffes aller Möglichkeiten feststellt. Aber es gibt noch höhere Weisen über diesem individualisierten (dritten) Logos. Es erscheinen die geistigen Individualitäten selbst als Einzelfälle der sich individualisierenden göttlichen Vernunft, als Reben, die da im himmlischen Weinstock, im lebendigen Inbegriff aller Geister, im „Logos" wurzeln und als bestimmte Weisen seines alle Geistigkeit inbegreifenden Lebens ebenso gefasst werden, wie die geistig bestimmten bildlichen Formen, die bestimmten Gedanken als Weisen des Denkens der geistigen Individualität.

Die dritte Eigenschaft ist das Ineinanderwirken von Einheit und Vielheit, die glühende Pein und Unruhe, die sich einem „drehenden Rade" gleich aus der Verschlossenheit der Selbstheit in das andere und aus dem Drängen nach aussen wieder zurück-

biegt in die Enge des Selbst, und so weder die Qual dieser Einengung noch die drohende Gefahr des Sichverlierens und Zersplitterns ins andere überwindet. Nur im Streit mit dem andern, nur im Zusammenstoss mit demselben auf sich gewiesen, nur im Unterschied vom andern, der sich als dieses lebendige Ausscheiden offenbart, findet und empfindet das im Streit geborene Leben sich selbst. Die dritte Eigenschaft nennt Böhme die Angst oder Empfindlichkeit. Der Widerspruch von Einheit und Vielheit ist hier vollendet, die äussere Zerrissenheit ist zur inneren, zur anziehenden und abstossenden, sich fassenden und aus sich fliehenden Angstqual geworden. Diese dritte Gestalt des Sinnenlebens entspricht nun der dritten Gestalt des Geistes und der Gottheit und wird mit dieser wieder in einer Grundform gefasst.

Scheiden sich in der vorigen Form die Totalität und das Moment, das Einzeln-Bildliche von seiner Ureinheit ab, um in diese wieder zurückzukehren, von ihr ausgehend, in ihr bestimmt zu werden, so erscheinen die individuellen Momente hier in ursprünglicher Beziehung aufeinander und in dieser Beziehung in lebendiger Gemeinschaft. Wo nun im Geistesleben die Bilderwelt, die in universellem Reichtum die Momente des individuellen Geistes bildet, in solcher Gemeinschaft erscheint, durchdringen sich die bildlich-anschaulichen Formen und erscheint in jeder dieser bildlichen Gestalten nicht ihr enges Leben allein, sondern jede ist durchglüht und durchleuchtet von der Allheit der Bilder. Es leuchten so die einzelnen Bilder in magischem, in seligem Licht und sind die Blumen des mythischen Paradieses, in welchem der sagenhafte Adam, der Mensch in der Urgestalt weilte, der seine Geistigkeit im Bildlichen schaute und genoss, der vom Baum der Erkenntnis noch nicht gekostet hatte, das Universelle im Gegensatz zum Bildlichen noch nicht erfasst hatte; bei dem sich der ungeheure Riss noch nicht zeigte, der das Sinnliche vom Geistigen, der Leib und Seele scheidet. Im Schönen erfahren wir den Abglanz dieser seligen durchgeistigten Bilderwelt. Aber unendlich höher als dies Paradies der Bilder, dessen magische Blüten und köstliche Früchte sich schon dem kindlichen Bewusstsein der Menschheit eröffneten, steht jenes Paradies der Geister, dessen himmlische Blüten nicht mehr bildliche Gestalten, sondern in unendlichen Gemüts- und

Gedankentiefen sich eröffnende Blütenkelche der Geistigkeit sind, wo uns aus jeder dieser seligen Geistesgestalten, die ebenso ineinanderleuchten wie im Paradiese Adams die in universeller Fülle entfalteten Bilder, uns der Ozean dieser Geistesgestalten entgegenschäumt aus all diesen himmlischen Gemütstiefen, die verwoben sind in der heiligen Gemeinschaft der Liebe, die der dritten göttlichen Person entspricht. Alle diese Formen haben, wie Jakob Böhme so schön und tief zeigt, einen gemeinsamen Zug, doch sie sind ebenso voneinander unendlich verschieden. Böhme kennt ebenso das Zusammenstimmen wie den Unterschied. Aber es fehlt ihm das entfaltete Erkennen dieser Formen. Die Natur der höheren Formen wird in den tieferen, zuletzt in den sinnlichen festgestellt. Die feinsten Momente der höheren erscheinen in den tieferen in vergröberter, gewissermassen mikroskopisch vergrösserter Form. Was jedoch in der Tiefe ein erstickter Laut, ein gewaltsam abgebrochener Akkord, das qualvolle vergebliche Ringen nach dem Ganzen, der Gemeinschaft, dem innigen Zusammenhang, dem Leben ist, ein Tönen, ein Leben, doch ein sich gebrochenes, das fliesst in all den Tönen und Lebensregungen, je höher sie sich erheben, zu einer immer umfassenderen, fesselloseren, freieren Gemeinschaft, zu einem immer grösseren, harmonisch vereinigten Reichtum des Lebens und Tönens zusammen. Mit der Zartheit der Töne, mit dem Schwinden der gewaltsamen Natur der Lebensregungen gehen sie immer ungehemmter in ein unteilbares Leben ein von immer entzückenderer Fülle und Schönheit. Der Ozean, der sich schliesslich in seligen Höhen bewegt, hat endlich alle Formen, alle Bilder, alle Akkorde verschlungen in einer wundersamen Harmonie, in der zwar einzelne eigentümlich lebhaft hervortreten können, aber nur so, dass als harmonische Begleitung im zauberisch verschleierten Hintergrunde alle andern mitzutönen und mitzuleuchten scheinen, jede an der Stelle und der Weise sich zum Ganzen fügend, wie es der Natur der eben hervortretenden entspricht. Dienen so in diesem paradiesischen Akkorde alle Formen allen, so sind in gleicher Weise auch die grossen Grundgegensätze in wundersamer Übereinstimmung ineinander übergehend verschlungen und werden die wundersam zarten, schwebenden Töne zu Formen und die sanft bewegten

Formen zu leuchtenden Farben und die ineinsspielenden, magisch milden Farben zu Tönen. Aus Höllentiefen ist die bereicherte harmonische Bewegung in Paradieseshöhen emporgestiegen, wo leuchtende Töne und melodische Farben ihre Kreise der Unendlichkeit ziehen. So weben sie in einer grossen Grundstimmung das erhabene Wunder: den Geist, der das unteilbare Leben dieses universell in sich gegliederten Reichtums ist, ein über all den Möglichkeiten der Bilderwelt schwebendes gottähnliches Leben. Aber neue, unendlich gesteigerte Schrecknisse der Dissonanz, des Kampfes, der Abgeschlossenheit und eisigen Erstarrung, des Strebens nach Vernichtung des andern und des Rückschlags in die eigene Selbstheit, Bilder einer unendlich verfeinerten, doch eben hiedurch ungleich durchdringenderen Scheidung, einer im Mark der inneren Unendlichkeit wütenden Zerrissenheit, ein verzehrender Hunger und eine glühende Pein, die in Kreisen einer sublimen Unendlichkeit ziehen, erheben sich dort, gegen die die Qualen der Sinnesregion als Kinderspiel erscheinen. Die sich in der eigenen Enge im Drange der Selbsterhaltung abschliessenden und von den andern abstossenden individuellen Geistesfunktionen gestalten so eine Hölle in unendlich gesteigerter Form.

Findet Jakob Böhme zur Kennzeichnung und Beschreibung solcher unendlich verschiedener Weisen sinnlichen, geistigen und schliesslich überindividuellen oder göttlichen Lebens nur eine Ausdrucksweise und hebt höchstens die Sanftheit und Zartheit und Harmonie der höheren Formen hervor, oder ihre lichte Natur im Gegensatz zum Finsteren, Harten, Gewaltsamen der Tiefregionen, so werden also weder diese voneinander, noch von den höchsten in klaren, dem denkenden Erkennen fassbaren Weisen unterschieden und bestimmt, sondern es kommt bei allen diesen Formen vornehmlich die sinnlich-bildliche Charakteristik und Beschreibung zur Geltung. Dieser Umstand lässt die Darstellung Böhmes einerseits so zauberisch bilderreich, wundersam, ergreifend und tief erscheinen, denn seine Darstellung ist insofern sehr sachgemäss und objektiv, als die höchsten Lebensformen ja die tieferen alle als ihre unteren Dimensionsregionen an sich tragen. Es leuchtet uns dieser Genius so in lebendige Himmelstiefen der höchsten Geistigkeit hinein. Aber der Mangel an klarer, an

wissenschaftlicher Unterscheidung lässt die Sprache Böhmes dann doch wieder als so trübe, chaotisch verworren, dunkel erscheinen, so mystisch in dem berüchtigten Sinne des Wortes. Es ändert dieser Mangel, der Böhme kraft seiner geschichtlichen Stellung anhaftet, aber nichts an der Tatsache des gewaltigen Fortschrittes, den dieser grosse Seher in der Entwicklungsreihe der Geistesgeschichte darstellt. Es bleibt ein ungeheurer Fortschritt, dass Jakob Böhme alle diese Gegensätze zusammengebracht und zu vermitteln, die höheren mit in den tieferen sinnlichen zu illustrieren, in ihren Lebenstiefen klar zu machen versucht hat. Dieser Versuch der Vereinigung so fernliegender Regionen und Schauungen findet darin seine tiefe Berechtigung, dass, wie Böhme mit seinem Adlerblick richtig erkannte, in allen Höhen und Tiefen gemeinsame Grundzüge des Lebens sich finden und dass in der letzten Analysis des Höchsten und Göttlichen das Individuell-Selbstisch-Geistige und selbst das Sinnliche als Moment, als tiefere Begrenzung höherer Dimensionsbestimmungen sich finden müssen. Diese Formen sind so allerdings unendlich verschieden voneinander, und das sehen diejenigen richtig, die Böhme der chaotischen Verwirrung des Geistig-Göttlichen mit dem Sinnlich-Natürlichen anklagen. Aber diese hohen und höchsten Lebensformen beziehen sich ganz immanent, im Leben ihrer eigenen Innerlichkeit schon auf dies von ihnen unendlich Verschiedene, so wie sich der Körper auf die Fläche und Linie als seine Momente, als Grenzbestimmungen seiner selbst, als mathematische Funktion bezieht. So allein wird dann auch der Bezug auf die verselbständigten, auf die positiv tieferen entsprechenden Lebensbestimmungen möglich, mit denen die unendlichen höherstehenden eine Berührungsfläche oder Linie haben, weil sie in ihrem eigenen intimsten Leben die analoge Gestaltung in sich tragen. So ist das Göttliche in dieser seiner intimen Innerlichkeit menschlich, das Menschlich-Geistige sinnlich und ist ihm die Verbindung mit seinem Gegensatz daher nicht unzugänglich und unnatürlich. Es fügt sich so das Wunder aller Wunder, die harmonische Einheit des unendlich Verschiedenen im genetischen Werden der Weltalter ebenso wie in dem alles in durchsichtiger Weise verbindenden unteilbaren Erkennen.

So hat auch die Geistesarbeit Böhmes zwei Seiten. Es soll das genetische Hervorgehen des unendlich Gegensätzlichen klar werden und in dieser Genesis, in dieser lebendigen Bedingtheit, in diesem Schauen des Waltens der „Quellgeister" der Gottheit auch das innerste Geheimnis aller dieser Formen der Höhe und Tiefe, des Himmels, der Erde und des Abgrunds klar werden für den Schauenden. Oder in eins zusammengefasst, es soll in der lebendigen Bedingtheit des unendlich Gegensätzlichen, im Streben des jeweilig Gegebenen nach dem unendlich Andern, in seinem Werden, in seiner Genesis seine verschlossene verborgene Qualität im Erkennen erschlossen und flüssig gemacht werden. Es soll in dieser Alchemie, als welche sie Böhme selbst bezeichnet, aus dem rohen Erz der Erfahrung das Gold der Erkenntnis hervorgehen. Und es soll diese Tat der Erkenntnis, die zugleich eine hohe Tat des Lebens ist, zugleich wie ein befreiender Frühlingshauch, wie das Aufleuchten einer höheren Sonne die Eiskruste der Herzen, die Eiskruste der Geschichte schmelzen und einem neuen, menschlich-edlen Zeitalter entgegenführen.

Dieses Zusammentreffen der Gegensätze wird zum grossen Grundgedanken, den sich eine Reihe hervorragender Geister eigen machen und der zum Keim des wissenschaftlichen Entwicklungsgedankens wird.

Doch verfolgen wir hier noch Böhmes Lehre in ihren Hauptumrissen.

Als vierte Qualität oder vierter Quellgeist erscheint der Feuerblitz, der die qualvolle Enge endlich zerbricht und die Angst des Todes, der Zerrissenheit der zersprengten Sinnesmomente überwindet.

Die drei ersten Quellgeister der Gottheit sind im Sinne Jakob Böhmes scharf peinlich und schrecklich und nur aus diesen hervorgehend, in diesen wurzelnd tritt das göttliche Licht hervor, welches durch die vierte Gestalt dem Feuerblitz entbunden wird, der die peinliche Härte und Abgeschlossenheit, die furchtbare Angst, Unruhe und innere Zerrissenheit der drei Gestalten überwindet. Diese drei ersten Gestalten heissen aber nicht im eigentlichen Sinne Gott oder Gottheit, sondern sind die Natur in Gott, der dunkle Gegensatz, die herbe Verschlossenheit, die quälende

Angst, das Höllische in Gott, der Zorn Gottes, aus dem aber die höheren, die eigentlichen göttlichen Formen erst genetisch hervorgehen sollen. So wird geradezu der Höllenabgrund zur Geburtsstätte der Gottheit, die niederen natürlichen oder gar teuflischen Formen zur Lebensgrundlage, aus deren dunklem Grund das Blütenreich himmlischer Herrlichkeit, die in den Personen offenbare Gottheit hervorsprossen soll. Die Lehre Böhmes wird so zu einer Art von mystischem Naturalismus. Allerdings ist der erste Ausgangspunkt nicht die Natur, sondern die „wesenlose", „nichtseiende", ewige Einheit. Aber diese Form ist noch nicht der wirkende und wirkliche, der offenbare Gott. Auch ist hier der Naturalismus nicht im Sinne einer naturalistischen Metaphysik gemeint. Die Quellgeister Böhmes sind keine äusserlich-natürlichen, dinglichen Wesen, sondern nichts als die beschriebenen innerlichen Zustände und Erlebnisse, die Böhme mit tiefem Blick als den eigentlichen letzten Kern aller Wirklichkeit erfasst hat und darin ebenso kritisch ist, als jener Naturalismus unkritisch. Das innere Erleben dieser Zustände, ihr Erscheinen gilt ohne weiteres der erhabenen Naivetät des Sehers als ihr fundamentales Sein und als das letzte Fundament des Seins aller bildlich-sinnlich erfassten Naturgestalten. Es ist ein intuitiver Naturalismus, ein Sichversenken des Bewusstseins in seine eigenen tiefsten und niedrigsten Erlebnisse, sofern hier bildliche Sinneszustände in meisterhafter Weise als letzter Lebensgrund beschrieben werden. Die Erfahrung, die hier in Frage kommt, ist keine eigentlich äusserlich sinnliche, in anschaulichen Bildern fixierte und beruhende, die als solche allein das brauchbare Material zur Herstellung von Erkenntnisbildern der Naturdinge bilden kann. Jakob Böhme dringt in den tiefsten Grund des Sinnenlebens und Naturlebens ein, sofern er sich in die Enge der eigenen tiefstehendsten Funktionen versenkt und ihr Erlebnis als ein für den in lichten Höhen der Anschauung und deren Allheit sich ergehenden Gott als diese fürchterliche, peinvolle, höllische Enge und dämonische Zerrissenheit erfassen muss, indem er sich selbst gewissermassen depotenziert. Mit ebensolcher gewaltiger Energie des Geistes und Gemütes ist Böhme in die Enge des universalen, in seiner Allheit hochmütig auffliegenden und eben darum in der

Selbstheit hoffärtig und verschlossen verharrenden individuellen Geistes gedrungen. Es ist das Satan in seinem Aufflug, in seiner Erhöhung; die herrlichere und furchtbarere Gestalt des gefallenen Engelfürsten. Gleich Dante ist Böhme so in den Höllenabgrund gestiegen, und was er dort erlebt, hat er mit ebenso grosser Lebenstreue, mit ebenso lichtem Seherblick erfasst, wie das, was sich ihm dann in den hehren Weiten des himmlischen Lebens eröffnet hat. In allen Fällen hat er im Sinne des Evangeliums nur von dem Zeugnis abgelegt, was er gesehen, und tief unter sich liess der grosse gnostische Seher die kirchlich Blindgläubigen nicht bloss, sondern auch einen ebenso blinden als dünkelhaften Rationalismus, der mit den ärmlichen Fetzen seines bloss reflektierten Wissens prunkend, die Lebensanschauungen dieses erhabenen Geistes, der in die Abgründe und in die Himmelshöhen des eigenen Innern stieg, als sinnlose Träumereien eines verworrenen Phantasten mit überlegener Miene belächeln zu können glaubt. Denn das betont Böhme immer wieder, dass er nicht in einen äussern Himmel oder in eine äussere Hölle stieg, sondern diese dem gemeinen Bewusstsein unzugänglichen Wirklichkeiten im eigenen Innern schaute. Wo bleibt diesen Tiefen der Selbsterkenntnis gegenüber das bornierte Philistertum einer Gelehrsamkeit, deren ganze Weisheit an der plumpen Verwechslung der Frage, ob eine gegebene Erscheinung als Kopie einer andern, mit der Frage, ob sie als Original sich selbst entspräche, so kläglich strandet! Wie licht, gross und tief nimmt sich dagegen der mit unbefangenen Kinderaugen in die Lebenstiefen des eigenen Innern schauende „philosophus teutonicus“ aus, der die Urwirklichkeit und die letzte Wurzel des Weltgeheimnisses dort suchte, wo sie allein gegeben sein kann. Wie gross und klar, trotz der geradezu ungeheuerlichen Verwirrungen, die dadurch eintraten, dass Böhme doch wieder himmelweit voneinander liegende Schauungen wegen eines gemeinsamen Grundzuges als ein und dasselbe Fundamentalphänomen betrachtete.

Der Feuerblitz, der die Enge der Sinnenwelt und ebenso der Intellektualwelt (die beide als dämonische unter einem abgetan werden) sprengt, führt so aus dem Zorn in die Liebe, aus der Enge in die Weite, aus dem Abgrund der Natur und dem

fürchterlicheren der Eisregion der äussersten Finsternis des in sich erstarrten Geistes in die Regionen des unendlichen Lichtes und der Freiheit. Böhme bemerkt hier richtig, dass auch in diesem Reiche unendlicher Sanftmut der Gegensatz allein die innere Unterscheidung, den inneren Reichtum und die Offenbarung ermögliche. Aber die zarten Schatten dieses irisierenden Himmelslichtes sind keine Abgründe der Finsternis mehr, und die heilige Wärme der Liebesgluten, die den Geisterozean im untrennbaren göttlichen Leben verschmelzen, sind nicht mehr das wütende Feuer der Höllentiefen des Geistes und der Natur. Ein innerer feiner Gegensatz innerhalb dieser höchsten Formen, oder um unsere wissenschaftliche Bestimmung zu betonen, die Natur aller höheren Dimensionen, dergemäss sie alle die unteren Dimensionsbestimmungen als untere Grenzen an sich tragen, hat zur Anknüpfung an die analogen positiv tieferen Dimensionsregionen geführt und zu der eigentümlichen Verwirrung mit denselben geführt, die wir bei Böhme finden, der meint, dass die höheren Lebensformen nur mit der aktuellen Hilfe der tieferen und auf ihrer Basis überhaupt ins Leben treten können. An die Stelle dieser unvermittelten Verknüpfung der äussersten Gegensätze hat schon die antike, insbesondere valentinische Gnosis die genetische Verknüpfung aller Äonen oder Dimensionen im grossen Prozess der Ausströmung und der Wiederherstellung des Pleroma (der Apokatastasis des Basilides) gesetzt.

Die fünfte Gestalt ist so bei Böhme das himmlische Liebefeuer, wo die göttliche Einheit den peinlichen Willen des Feuers durchdringt. Es ist das der wahre, der göttliche Geist. Merkwürdig ist, dass Böhme nicht bloss in der sachlichen Darstellung, sondern auch im Wortlaut mit der antiken Gnosis, hier insbesondere mit Valentinus übereinstimmt, was schon Schopenhauer bemerkte (in seiner ethischen Preisschrift) und daher irgend eine direkte Verbindung Böhmes mit den (etwa durch Irenäus vermittelten) valentinischen Gedankenkreisen voraussetzt. Es zeigt sich das nicht bloss beim Bythos oder Himmelsabgrund und bei der himmlischen Stille, dem Schweigen, der Sige. An der Pforte des Himmelreiches steht wie bei Valentinus auch hier die himmlische Weisheit, die Sophia als göttliche Jungfrau, die

dem tapferen Geisteskämpfer den Siegeslohn, den Perlenkranz verleiht. Es sind die Perlen dieser himmlischen Krone die Geister des geistigen Alls, die in der Liebe in eins verwobenen Seelen, die nun in jedem dieser Geister vereint, als Diadem äonischer Herrlichkeit ihre Stirne schmücken.

Ist der fünfte Quellgeist der Gottheit der wahre, der heilige Geist, der alle andern Gestalten in süsse Liebe verwandelt und alle Peinlichkeit und Feindlichkeit der Feuernatur überwunden hat (zunächst die Peinlichkeit und Schärfe der sich selbstisch absondernden geistigen Individualitäten), so ist die sechste Gestalt das offenbare Verständnis dieses Lebens der Ewigkeit, das Böhme symbolisch als Hall oder Schall bezeichnet. Es ist die Auslegung der in der Liebe im heiligen Dunkel der Empfindung sich verbergenden geistigen Allheit, deren Grundtöne die Gemütsstimmungen der in der Harmonie der Liebe verschmolzenen Individualitäten darstellen, deren jede einzelne die Himmelstiefe universellen Schauens entfaltet, die das All der Geistigkeit in sich entfaltet. Erscheint im „dritten Logos“ diese allgemeine Vernunft nur als der Schattenriss der Möglichkeit aller Individualitäten, die in das in sich verschlossene subjektive Ich jedes einzelnen hineinleuchtet, so ist diese Allheit für jedes einzelne Gemüt erschlossen in der Region der himmlischen Sophia und durchleuchtet alle als das Leben göttlicher Liebe. Aber diese Einheit offenbart sich und verbirgt sich ebenso allen in diesem erhabenen Gefühl. Die Einheit selbst als sich sondernde, gegliederte, die lebendige Vernunft, die sich, in den Individualitäten als ihren Ausstrahlungen, als dies allseitig Lebendige offenbart, kommt im Logos zur Erscheinung, der das Geheimnis der in schattenhafter, widersprechender, unlebendiger Weise gegebenen Vernunftanschauung nunmehr in ihrem lebendigen Tatbestande, in den Gemütstiefen aller geistigen Funktionen enthüllt, die zugleich in der Unteilbarkeit dieser lebendig angeschauten Vernunft das Selbsterkennen der Liebe ist, die Entschleierung ihres Mysteriums. Die Individualität, die Braut hat ihren himmlischen Bräutigam, den Äon, das Gemeinleben aller gefunden. Hier, sagt daher Böhme, herzet der Bräutigam seine Braut und entsteht das wahre Leben aller Kreatur in jedem Ding nach seiner

Eigenschaft. Er vergleicht dies Ineinandertönen aller Geister, (und durch diese aller bildlich-dinglichen Formen) einer himmlischen Musik von viel tausend Instrumenten, gegen deren göttlichen Schall, der von Ewigkeit zu Ewigkeit aufgehet, die künstlichste irdische Musik nur „wie ein Hundegebell" erscheint. Der wesentliche Zug, das sich Darbilden der Ewigkeitsentwicklung, des Aufsteigens und Niedersteigens der Individualitäten aus äonischen Höhen in die Tiefregionen des Lebens bis zum Sinnenleben und von diesem wieder zur Ewigkeitsschauung, ist hier vom Genius des Sehers richtig erfasst worden. Die ureigene Aufgabe des einzelnen als ureigenen Strahles der göttlichen Sonne, als ureigener Farbe in dem himmlischen Lichtkreis, erscheint hier im Niedersteigen der Diener, die der Herr, in der evangelischen Parabel, aussendet und in der Wiederkehr der verlorenen Söhne oder in der Wiederbringung der verirrten Schafe, die der gute Hirte, der Äon wieder in seine selige Höhe rettet, in der Erinnerung der Weltenalter fixiert und zur Schauung des ewigen Gesetzes, des Werdens alles Geistes verklärt in der durchsichtigen Intuition der lebendigen Vernunft. Die pythagoräische Harmonie der Sphären findet so ihren tieferen Sinn in dem Einklang aller Geistigkeit, ebenso wie aller bildlichen Lebensgestaltung im Leben der göttlichen Vernunft.

In der siebenten Gestalt will Böhme, der bemerkt, dass sich das Schauen in all den vorhergehenden Weisen in der Innerlichkeit bewegte, als „blosser Geist" erschien, ohne eigentliche Äusserlichkeit, die sich in endlich-sinnlichen Formen des Empfindens oder der Bildlichkeit zeigt, nunmehr der Erkenntnis Ausdruck verleihen, dass diese Offenbarung der Kräfte auch als in ihren Momenten äusserliche, sozusagen leibliche und „materielle" Gestaltungsweise gefasst werden kann. Sie ist „das geformte Wesen der Kräfte als eine Offenbarung der Kräfte: was die ersten sechs Gestalten im Geiste sind, das ist die siebente im begreiflichen Wesen als ein Gehäuse der andern Allen, als ein Leib des Geistes" (vergl. J. Böhme, s. Werke, hrsg. v. K. W. Schiebler, Bd. V. Mysterium magnum. Leipzig 1843 S. 29). In dieser Fassung liegt der tiefsinnige Hinweis auf die Tatsache, dass in den höchsten Regionen der Innerlichkeit das Äusserliche, Bildliche, Dingliche als Moment,

als untere Grenze nachweisbar ist, und dass es nur auf eine eigentümliche Konzentration der Aufmerksamkeit ankommt, um dies klar zu sehen.

Die sieben Gestalten formieren sich so in drei Grundprinzipien, deren erste das Zornfeuer und das Reich der Finsternis, die dämonische Grundlage darstellt, die Böhme selbst der Gottheit als dunklen feurigen Naturgrund zugrunde legt. Das zweite Prinzip ist das Reich des lauteren göttlichen Lichtes, das Reich der Sanftmut und Liebe. Das dritte Prinzip ist endlich die aus beiden hervorgehende geformte äusserliche sichtbare Welt. Dass Jakob Böhme das Innerliche als Wirkliches, ja als höchste Wirklichkeit erfasst, ist der grosse gnostische Grundzug seines Schauens. Darin erhebt er sich himmelhoch über den äusserlichen Bilderglauben der Theologie und über die Seichtheit und Philisterhaftigkeit einer bloss im Äusserlichen das Wirkliche suchenden Philosophie. „Wo willst du doch Gott suchen?“ sagt Böhme, „suche ihn nur in deiner Seele, die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt stehet.“

Dem die Himmel durchdringenden Lichtblick des Gnostikers entspricht bei Böhme auch die Hoheit und der Adel der Gesinnung, der ganz andere sittliche Forderungen an den Menschen stellt, als die Moral des Staates und der ihm verkauften Kirchen, die eben eine ihrer Banditenorganisation konforme öffentliche Meinung, eine „Sittlichkeit“ nötig haben, die insbesondere auch den Brudermord und Massenmord heilig spricht, ohne den eben der Tiermensch seine halbtierische Ordnung der Gesellschaft nicht ausgestalten kann. Unser Heiliger legt in seinen Werken schonungslos das Brandmal Kains des Brudermörders bloss, das diese geheiligte Ordnung in allen ihren Autoritäten auf der Stirne trägt, und geisselt rückhaltslos die Frechheit dieser Heuchler, der Anhänger der Kirchen des Antichrist, das grosse „Babel“, das sich Christenheit nennt. Vornehmlich dieser sittlich erhabene Zug wird ihm den Hass dieses Gelichters und die wiederholten Verfolgungen und Behelligungen zugezogen haben, die er mit der Milde des wahrhaft Erkennenden hinnahm, der die ruchlosen Grundsätze dieser Autoritäten, die heute noch ungescheut die Volksseele systematisch vergiften, zwar schonungslos blosstellte, aber den Menschen gegenüber, die

doch nur Opfer der Macht, der Finsternis sind, stets dasselbe erhabene Erbarmen entgegenbrachte, das unermüdliche Streben, sie aus ihrer unseligen Umnachtung zu erlösen. Dieser sittliche Zug in den Werken Jakob Böhmes lässt dieselben nicht bloss als theoretische, sondern auch als sittlich-praktische Grosstat erscheinen, die den Denker und Seher ebenso leuchten lässt, als sie den göttlichen Menschen in ihm als liebenswert erscheinen lässt.

ANGELUS SILESIUS

DER CHERUBINISCHE WANDERSMANN / DIE UREINHEIT ALLES GEISTIGEN

Eine bedeutsame Gestalt der Mystik ist Angelus Silesius, Johannes Scheffler (1624—1677). In seiner Gedichtsammlung „Der Cherubinische Wandersmann“*) hat er wundersam vertiefte Schauungen dichterisch verarbeitet, die die Gottheit vornehmlich als das überindividuelle Licht zur Darstellung zu bringen suchen. Es ist der heilige Lichtabgrund, in welchem alle Bilder und alle Geister verschwinden in der Ureinheit alles Geistigen.

Einzelne dieser Sprüche seien hier (in Dr. Franz Hartmanns Übertragung) angeführt:

„Wenn Du nicht Mensch mehr bist und Dich verleugnet hast,
So ist Gott selber Mensch und träget Deine Last.“

„Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;
Wer es nicht selber wird, der sieht es ewig nicht.“

„Ich selbst muss Sonne sein und muss mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.“

„Die zarte Gottheit ist ein Nichts und über Nichts;
Wer Nichts in allem sieht, der glaube mir, der sieht's.“

„Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren
Und nicht in Dir, so bleibst Du ewiglich verloren.“

„Gott ist ein lauter Nichts. Ihn rührt kein Nun und Hier;
Je mehr Du nach ihm greifst, je mehr entflieht er Dir.
Gott ist das wahre Licht; Du hast sonst nichts als Glast,
Im Falle Du nicht ihn, das Licht der Lichter hast.“

„Der Mensch ist alle Ding. Ist's, dass ihm eins gebricht,
So kennet er fürwahr sein Reichtum selber nicht.“

*) Eine vollständige Textausgabe gab Wilhelm Bölsche, Jena 1905 heraus, nach der zu Glatz 1675 gedruckten Ausgabe letzter Hand.

„Erst dann, wenn Du, o Mensch, bist alle Ding' geworden,
Dann stehst Du in dem Wort und in der Götter Orden."

„Wie mag Dich doch, o Mensch! nach etwas noch verlangen,
Da Du in Dir hältst Gott und alle Ding' umfangen."

„Wer in dem Nächsten nichts als Gott und Christus sieht,
Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht."

„Der Weis' ist, was er hat. Willst Du die Perle fein
Des Himmels nicht verliern, so musst Du's selber sein."

„Nichts wird, was bereits ist. Wirst Du nicht erst zu nichts,
So wirst Du nimmermehr ein Kind des ew'gen Lichts."

DIE IDEALPHILOSOPHIE DER SPÄTRENAISSANCE

RÜCKBLICK AUF DIE ANTIKE / DER DÄMONISMUS DER KIRCHLICH-CHRISTLICHEN WELT / DAS NIEDERSTEIGEN DER FÜNFTEN DIMENSIONSREGION UND IHRE LUZIFERISCHE HERRLICHKEIT / DER GEGENSATZ VON REALISMUS UND IDEALISMUS / DER CHARAKTER DER INNERLICHKEIT IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE / DESCARTES UND SEIN AUSGEHEN VOM ICH / DAS ENTSCHLEIERTE BILD VON SAIS / DER GEGENSATZ VON DENKEN UND AUSDEHNUNG / DAS VOLLKOMMENSTE WESEN / DIE DIESELBIGKEIT VON SEIN UND DENKEN / DAS GEHEIMNIS DER SUBSTANZ ODER DES TRÄGERS DER ERSCHEINUNG / DAS EISIGE ANTLITZ DER SPINOZISTISCHEN GOTT-NATUR / SPINOZA ALS ZERSTÖRER THEOLOGISCHER PHANTOME UND ALS ZWEITER MOSES / DER INDIVIDUALISMUS DER MONADENLEHRE VON LEIBNIZ UND SEIN RÜCKFALL IN DIE THEOLOGIE / DIE ERKENNTNISLEHRE VON LEIBNIZ / KULTURELLE BEDEUTUNG DER NEWTON-LEIBNIZSCHEN HÖHEREN MATHEMATIK

Schon in der vorgeschichtlichen Periode begann die dreidimensionale Anschauungs- und Funktionsweise in ihrer vollendeten Form sich im geschichtlichen Bewusstsein geltend zu machen in den Formen des Hoch-Astral und seiner masslosen Welt der Phantasie, die dann ihren Triumph feierte in den Gottheiten Ägyptens, Indiens und Vorderasiens. Die vollendete Unendlichkeit des Bildlichen durchleuchtete mit ihrem Zauber das einzelne Gebilde in den schönen Götter- und Heroengestalten Griechenlands. Nunmehr jedoch, nachdem durch diesen devachanischen Bilderschleier für einen Augenblick die ganze Herrlichkeit des Pleroma hindurchgeleuchtet hatte für die antike Gnosis, senkte sich im Gefolge der griechischen Philosophie die Intellektualsphäre der fünften Dimension herab auf den Boden der Geschichte und prägte ihren Charakter allen Lebensformen der Kul-

tur ein. Der Baum der Erkenntnis, der im Paradiese Adams nur in einer Ecke stand, breitete nun himmelanragend seine Äste und Zweige über eine Welt.

Diese Geisteswelt, die sich in immer deutlicheren Umrissen dem allgemeinen Bewusstsein einprägt, ist aber das Unendlich-Innerliche, die Intellektualwelt des Menschen, näher der geistigen Individualität. Ausser der Unendlichkeit dieses Innerlichen hat nichts Raum, denn sein Raum ist der Raum der Welten. Die Prophezeiung des Jesaias ist hier erst erfüllt, denn nun erst hat der Dämon der Innerlichkeit seinen Thron über alle Sterne Gottes erhöht. Es ist aber ein Dämon, der hier entfesselt erscheint, denn diese Innerlichkeit ist die der individuellen Selbstheit. Die Unendlichkeit, die, alles Bildliche überragend, über alle Welten der Natur sich erhebt, ist die des individuellen Ich, welches alle anderen Ich ebenso überblickt in einem gemeinsamen Licht, als von sich scheidet und unterscheidet, sich verschliessend in seiner einsamen Herrlichkeit. Denn das Licht, das hier alle vereint, ist nur das unlebendige eisige Licht des gefallenen Morgensternes.

Die erste Macht, die dem Dämon verfällt, der nun seine Weltherrschaft antritt, ist die aus der römischen Despotie und ihrem Sklavenreiche hervorgehende, von römischer Selbstsucht, Hoffart und Herrschsucht erfüllte aramäisch-griechische und römisch-westliche Kirche. Während die erstere sich der Antike insofern enger anschliesst, als sie das Cäsaristisch-Weltliche im Cäsaropapismus nicht vom Priesterlich-Geistlichen trennt, zeigt der römische Katholizismus dieser antiken Form des Pseudochristentums gegenüber den Fortschritt, dass er die innerliche, die geistige Macht als das unvergleichlich Höhere über das Weltlich-Gewaltige stellt. Diese Kirche aber, deren Weltanschauung unfähig ist, sich in der Christusidee zum Überindividuell-Äonischen der Gnosis zu erheben und infolgedessen in ihrem Christus wieder nur ein bloss Göttlich-Individuelles sieht, einen individuellen Herrscher und Despoten des Himmels, der beim Weltgericht seine Beleidiger zu ewigen Qualen verdammt, hat hiermit eben in ihrem Gottmenschen nur den Dämon schrankenloser Herrschsucht, Selbstsucht und Grausamkeit, hat an der Stelle des Christos der siebenten Dimension den Äon der fünften, hat Luzifer auf den

Thron des Himmels erhöht. Es ist daher ungerecht, wenn wir aus der Frage einer geschichtlichen Entwicklungsphase eine persönliche oder klassenpolitische Frage der Päpste, Herrscher und Adeligen des Mittelalters machen und für all die Ruchlosigkeiten des Zeitalters vor allem die Individuen verantwortlich machen. So rückhaltslos unsere sittliche Entrüstung sich den Dogmen, den Heiligtümern, den Autoritäten, den Ehren und Hoheiten dieser Periode gegenüber — die bis in die Gegenwart währt — auch in ihrer sittlichen Hoheit geltend machen muss, so klar müssen wir einsehen, dass sich in der Hoffart und Herrschsucht und unmenschlichen Grausamkeit, in der verruchten Heuchelei und abgründigen Verlogenheit selbst dieser Menschen nur der Gedanke jener schrankenlosen göttlichen Selbstheit geltend macht, die in ihrer Universalität doch in sich verschlossene, alles Menschlich-Allgemeine hoffärtig von sich ausschliessende und entfremdende Ichheit bleibt. Die Schatten dieses kirchlich-dämonischen, verzerrten Christusbildes breiteten sich nun nicht bloss in der rücksichtslos und grausam herrschsüchtigen Priesterschaft aus, sondern auch in einen hoffärtig individualistisch zersplitterten Feudaladel. Der eisige Hauch dieses Dämonismus der geistigen Selbstheit, die eine Welt verschlingen möchte, kommt aber ebenso in dem vereisten Gemüte des modernen Geldoligarchen und Geldmenschen überhaupt, der nun ungleich aufgeklärter und selbstbewusster an nichts als an sich selbst — an dieses Selbst als Enthüllung des Geheimnisses all jener Mysterien und Heiligtümer — glaubt, zur Geltung. Denn im eigenen Inneren, dem unendlichen, hochfahrenden, eisig verschlossen, vereinsamt und verödet, sucht dieses luziferische Bewusstsein Nahrung und Belebung in den ihm zunächstliegenden unteren sinnlichen Regionen, und neben intellektueller Hoffart ist es daher die sinnliche Herrschsucht, Machtbegierde und Genussucht, worin der Dämon im Menschen — allerdings fruchtlos — seine Erfüllung und Befriedigung sucht. Aber all die Unmenschlichkeit und all der Dämonismus der Gläubigen und Ungläubigen, der Priester und Herrscher und Adeligen und Geldprotzen, all die entsetzliche Barbarei und das teuflische Raffinement dieser geheiligten Autoritäten und autoritätslosen unheiligen Hoheiten eines seelenlosen, römischen Rechtes dürfen uns nicht die

grossen kulturellen Errungenschaften vergessen lassen, in denen der Dämon der fünften Dimension seine eigentümliche Herrlichkeit in dieser Geschichtsepoche entfaltet. Die dämonischen Gestaltungen, der Glanzpunkt der schönen Kunst jenes Zeitalters, bleiben schön; die eisigen Gedankengestaltungen seiner Philosophie und Mathesis büssen nichts ein von ihrer relativen Wahrheit, ihrem weltüberstrahlenden Licht, ihrer Unendlichkeit, ihrem Abglanz des Ewigen, auch wenn sie zu Fundamenten widersittlicher, selbstischer, geistiger Erstarrung und zu Werkzeugen gesellschaftlicher Gräuel sonder gleichen werden. So dass der Prophet und „Heilige", der, um dem Zeitalter seinen Spiegel vorzuhalten, die Teufelsmaske, die Maske des prachtvollen Tieres der Offenbarung annahm, mit Recht dieses Zeitalter der angeblich christlichen Periode als den „einen grossen Schandfleck der Menschheit" kennzeichnen konnte! Es sind diese Schändlichkeiten, deren Hauptrepräsentanten Kirche und Staat sind, kein Grund, um diese Schönheit und dieses Geisteslicht, die von dem dämonischen Antlitz des Zeitalters ausstrahlen, zu übersehen oder zu verkleinern. Dieser ästhetische und intellektuelle Fortschritt bildet aber ebensowenig eine Entschuldigung oder gar eine Rechtfertigung des Bestandes und einen Vorwand zur Erhaltung der satanischen Form der Kultur, in deren Banden die Menschheit auch heute noch schmachtet.

An einem Punkte nur war die allumfassende Sphäre dieses Reiches eisiger Selbstheit, dessen Höhen im Gedankenäther leuchteten, und dessen Tiefen durch paradiesische Gefilde der Schönheit nach unheimlich grausen, astralen Tiefen führten, durchbrochen, an dem Punkte, wo das Licht der Gnosis einsamen Sehern leuchtete und dieselben das höhere allein wahrhafte Licht, welches das Leben ist, ahnen liessen. Weder der Glaube der Kirchen noch die Glaubenslosigkeit des kalten mathematisch-logischen Gedankens, weder das Dogma noch die Philosopheme boten jenen Blick nach der Höhe, denn in Glauben und Wissenschaft herrschte in gleicher Weise das selbstische Licht des gefallenen Engelfürsten. Nur einzelne Genien, fast immer verdammt von der Kirche, wie verstossen aus der Halle einer ebenso dogmatischen und hoffärtigen, leblosen Wissenschaft, konnten

in dem einen Punkte, dem Punkte erhabener Empfindung, das Himmlische fassen, das sich über diese Welt erhob, in der Gestalt der Innerlichkeit, während die antike Gnosis die ausgebreitete Schauung des Reiches der Erfüllung in bildlicher oder halbbildlicher Form sich in einer noch wesentlich äusserlichen Weise veranschaulicht hatte.

Das Zeitalter war aber überhaupt in die Welt der Innerlichkeit getreten, und dieser grosse Grundzug musste die an die antike Philosophie anknüpfende moderne Philosophie kennzeichnen, die den Bann des Aristotelismus, mit dessen Hilfe die Kirche die Geister in den Banden der Antike festhalten wollte, brach. Das Licht jedoch, das in dieser Philosophie herrschte, war das eisige Gedankenlicht des individualisierten Logos, des in der Selbstheit, in der Ichheit, in der Subjektivität erstarrten — des Logos oder Dämon der fünften Dimension. Es war der Geist wesentlich in diese Region gebannt, und in ihren leblosen Formen, also nur in indirekter, uneigentlicher Weise konnte er Kenntnis nehmen von allem, was unter dieser Region des Bewusstseins und Lebens sich befand und was über derselben thronte.

In dieser Hinsicht bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen den polaren Gegensätzen dieses Philosophierens, zwischen den universalistisch-idealistischen und sensualistisch-realistischen Philosophemen. Denn auch die Atome der Materie, welche die naturalistischen Logosfeinde und Geistesleugner als Prinzip der Welt bekannten und mit dem Leben der Sinnenwelt verwirrten, waren in ihrer leblosen, unsinnlichen Starrheit und Unveränderlichkeit nachweisbar nichts als Eisschlossen, die aus der Ätherregion mathematisch-logischen Denkens hineingeschneit waren in die Welt der Sinne, um dieselbe zu veröden und im Gedankeneise erstarren zu machen.

Zur Geistesforschung eignete sich aber dieser erstarrte und in eine ihm fremde Region projizierte Gedanke nicht, und konnte die eigentliche Lösung des grossen Bannes doch nur von der Seite kommen, die Gedanken in selbstbewusster Form und nicht in der entfremdeten betrachtete und so in die Höhen der ganzen Region führte, deren obere Grenze an das Reich des lebendigen, von jenem Winter erlösten Geisteslichtes grenzte. Es sind

daher auch die idealistischen Philosophen der Neuzeit, die unser Interesse besonders fesseln müssten, weil es eben ihr Beruf ist, das Kommen des Reiches der Erfüllung, das dritte Weltalter unmittelbar vorzubereiten.

Die Hauptschwierigkeit bestand darin, dass das Bewusstsein dieser hohen Erscheinungssphäre noch immer nur in einer äusserlich gegenständlichen, nach der Analogie des äusserlich-sinnlichen Lebens gefassten Weise erfasst wurde, in der Weise eines Naturobjektes. Von dieser naiven Weise der Vergegenständlichung hatte sich die idealistische oder besser universalistische Weltanschauung der antiken Gnosis und auch der Neuplatoniker der Renaissance nicht zu befreien vermocht. Die Mystiker des Mittelalters und Jakob Böhme waren in die Innerlichkeit eingedrungen, aber nicht in der Form wissenschaftlich entfalteter Anschauung.

Vom Zweifel am Sinnlichen war die Philosophie ausgegangen, und dieser Zweifel hatte zu einer der grössten Verwirrungen der Weltgeschichte und zur Aufstellung des Dogmas von der Unwahrheit und fundamental trügerischen Natur der Erscheinung überhaupt geführt. Der Umstand, dass man die Grundlagen alles Erkennens nach den Weisen des vergleichenden, des äusserlichen Naturerkennens beurteilte, hatte die unkritische, äusserliche Weise, in der man die Grunderkenntnis überhaupt fasste, zur Voraussetzung. In der Weise des sinnlich-äusserlichen, des Naturerkennens, die im Innern nur ein Spiegelbild, einen blossen Reflex äusserer Wirklichkeit sah, wurde das wahre Wesen der Welt und des Menschen als eine solche fundamental äusserliche, dem sinnlichen Erscheinen analoge Wirklichkeit erfasst, der das Subjekt, der Beobachtende ebenso äusserlich gegenüberstand, als etwas bildlich anderes, wie in der dinglich-sinnlichen Anschauung die Menschenfigur und ihr optisch-physiologischer Apparat im Auge und im Gehirn sich ausserhalb des bildlichen Gegenstandes befindet, dessen Abbildung vermittels der Linse des Auges auf die Netzhaut projiziert wird. In dieser naiv-sinnlichen, kindlich-bildlichen Gegenüberstellung wurzelt die ganze Weisheit des Dogmas von der fundamentalen Verschiedenheit des Subjektes und des Objektes. Noch heute bietet diese Kinderei die Grundlage für vielbändige Werke, ja im Grunde genommen beruht auf

dieser naiven Gegenüberstellung die ganze Geschichte der Philosophie.

Wenn der Menschengeist einen grossen Schritt vorwärts machen will, so besinnt er sich in dem Masse, als dieser Schritt gewaltig und epochemachend ist, auf den Weg, den er bisher in seiner Entwicklung durchgemacht hat. Im Masse der Bedeutung des Fortschrittes, der angebahnt werden soll, wird nicht einfach bloss an das geschichtlich unmittelbar Vorhergegangene angeknüpft, sondern an die Urformen und Urbedingungen des geschichtlichen Werdens des Geistes überhaupt. Es wird gewissermassen im Sinne des Häckelschen Gesetzes in verkürzter Form die Entwicklung der Art, die Entwicklung des menschlichen Denkens nochmals durchgenommen, um mit der Entfaltung der primitivsten Grundanschauungen und mit Überwindung derselben die vorhergegangene Entwicklungsreihe überhaupt in ihren tiefsten Fundamenten zu überwinden und zu überflügeln.

So sehen wir denn auch den grossen Bahnbrecher der neueren Philosophie, René Descartes (1596—1650), vom Zweifel an der Sinnenwelt ausgehen und vom Zweifel an allen Formen der Erscheinungswelt, die dem Menschen gegeben ist, um das feste, zweifellose Fundament der Philosophie zu ergründen. Nicht bloss die Sinne trügen, sondern es erscheint ihm zweifelhaft, ob es überhaupt Ausdehnung, diese rein gedankliche Grundform des Sinnlich-Bildlichen gebe. Es könnte das, ebenso wie der Sinnenschein, falsche Vorspiegelung sein. Solche Wahnideen könnten nicht bloss unsere Vorstellungen von Gott, sondern selbst unsere mathematischen Sätze sein. Es muss dieser Gott als ausser mir befindliches Etwas notwendig ebenso zweifelhaft sein, wie eine gegenständliche, mathematische Wahrheit, die etwas anderes sein will, als mein Gedankenakt. Woran nicht gezweifelt werden kann, ist nur die Tatsache meines Zweifelns, und weil Zweifeln Denken ist, die Tatsache meines Denkens. Das Denken ist das einzig zweifellos Gegebene, weil es eben nichts als die Tatsache der Variation, der Inbegriff alles möglichen Andersseins, des Wechsels aller Formen, der vollendete Zweifel selbst ist. Die Tatsache dieses Zweifels, dieses Inbegriffs aller Variation der Formen und Weisen ist aber keine äussere, sondern die in mir und mit mir

gegebene Tatsache. Ich als Mensch, als lebendiges Denken, bin diese Tatsache. Das Ich hat in dieser konkreten Anwendung keinen andern Sinn als den des inneren Erlebnisses des Zweifels oder des Denkens, es ist die Tatsache des Denkens selbst. Wenn daher Descartes in dem Satze „Ich denke, also bin ich" das Kennzeichen aller Wahrheit und die Grundlage (das Prinzip) aller Gewissheit sieht, so hat das nur den Sinn, dass nur die mit dem inneren Erlebnis gegebene Existenz die ursprüngliche, zweifellose ist, dass nur diese Original und ursprüngliches zweifelloses Sein ist, dass in den Erlebnissen unserer Innerlichkeit allein der unüberbrückbar scheinende Gegensatz vom Erscheinen und Sein überwunden ist. Oder, dass das Sein ursprünglich und in allen möglichen Formen, also in der zweifellosen Form (die im vollendeten Zweifel alle besonderen speziellen Fälle des Zweifels inbegreift und überwindet) innerliches Erlebnis ist. Dieses innerliche Erlebnis in solcher ganz unbestimmter, ganz allgemeiner, an keine besondere Form gebundenen Weise ist Denken und Ichheit oder geistiges Erlebnis.

Der Schlüssel zur Erkenntnis war damit gegeben, er lag nicht in der Annahme irgend eines problematischen Seins ausser uns, sondern in der alle Formen und Weisen im Zweifel, im Denken inbegreifenden Form aller Formen, im Ich, in der Innerlichkeit des Geistes. Der Schleier der äusserlichen Gegenständlichkeit, der bisher Idealisten ebenso wie Realisten das zweifellose Erkennen unmöglich gemacht hatte, war zerrissen. Der kühne Seher hatte dem Gorgonenbild oder Saisbild des Zweifels ins Antlitz geblickt und das Wunder war geschehen; nicht er war im blinden Nichterkennen erstarrt, sondern das Schreckbild hatte sich, gleich jenen verzauberten Gestalten der Märchenwelt, in das Himmelsbild der Königstochter, der Weisheit, der Sophia gewandelt, die dem Helden nun die Pforte, die in das Heiligtum des Erkennens führte, eröffnete. So wäre es gewesen, wenn der Held mit offenen Augen, nicht mit einer Binde vor denselben oder einem Visier, welches ihn im freien Sehen hinderte, erschienen wäre. So aber wob solchen Schleier das aus dem Naturerkennen herübergeschmuggelte Dogma vom trügerischen Wesen aller Erscheinung. In der königlichen Gestalt des Gedankens glaubte der

Held nur eine neue Verzauberung zu sehen, hinter der das Sein als unbestimmtes Etwas der Psyche sich berge, und blieb vor der offenen Pforte zweifelnd, misstrauisch stehen.

Denn was sich hier auftat, war in erster Linie nur das Heiligtum der in sich verschlossenen, gedanklichen Innerlichkeit, dieser fünften Dimension, die nun von Angesicht zu Angesicht, als Innerlichkeit, nicht mehr als äusserlich-dingliches Wesen oder Prinzip ins Bewusstsein trat. Es ist die überräumliche Anschauung, der allgegenwärtige Mittelpunkt Giordano Brunos, die Unendlichkeit, die sich im Punkt birgt, aber im allinbegreifenden Punkt, der sich nicht mehr als äusserlich-dinglichen Raum der Welten, sondern als innerliche Punktualität, als Denken fasst. Im Raum als Raum besteht nun noch die Illusion, dass wir in ein schlechthin Äusserliches dringen, dass er nicht wir selbst, dass er ein Etwas ausser uns ist. Diese Fata Morgana entstand dadurch, dass diese in der Tat über allen Räumen, über allen Grössen der Natur schwebende Innerlichkeit, dieses ätherische Licht über den Welten in Funktionseinheit tritt mit einer bloss dreidimensionalen Sphäre des Erscheinens, die als dies Endlich-Sinnliche allerdings eine Welt ausser sich hat. In der intensiv leuchtenden, warmglühenden engen Welt des sinnlichen Erscheinens fühlt sich nun der kindliche Geist allein heimisch, aber entfremdet, unendlich entfremdet in jenen Weiten der Unendlichkeit, die doch wieder er selbst ist. So kommt das sonderbare Widerspiel zustande, dass der Geist sich selbst als irgend ein Endliches, eine Psyche oder einen Körper fassend, doch wieder unendlich über sich hinausgeht, in eine unendliche Aussenwelt übergreift, die er als Nicht-Ich, als sich völlig Entfremdetes behauptet.

So kommt denn auch Descartes, dem dies Widerspiel noch nicht enthüllt war, in intellektueller Anschauung zu der Behauptung, dass sein Denken sich schlechthin von der Ausdehnung unterscheide. Denn die Ausdehnung ist hier der geometrische Raum, der infolge obiger Projektion als bloss dreidimensionale, dem sinnlichen Erlebnisse entsprechende, mit dem äusserlich-sinnlichen Erlebnis verwirrte Äusserlichkeit erscheint, die überall eine Welt ausser sich hat. Es ist die sich entfremdete Gedankenanschauung. Ging das bisherige Philosophieren vom Zweifel an

der Wirklichkeit der gegebenen Tatsachen des Erscheinens aus, so ist auch dieser Mangel an Naivetät und Wahrhaftigkeit die Grundvoraussetzung Descartes'. Damit aber eben verschliesst er sich die sachlich unbefangene Betrachtung, die ungefälschte Anschauung, auch die des Gedanklichen, und sucht er daher noch immer irgend ein Sein hinter den Erlebnissen des Gedankens und sieht nicht, dass dies Sein und dieses Ausgedehnte selbst nur eine Gedankenform ist. Das Denken dagegen ist diese Projektion in Eins, die allen Wechsel, alle Formen des Schauens in den allgegenwärtigen Punkt projiziert hat, der nur darum ausdehnungslos erscheint, weil alle Variationen der ausgedehnten Formen in ihm begriffen erscheinen. Es ist aber nicht mehr der blosse Raumpunkt, der diese Entäusserung nicht überwunden hat, sondern die Punktualität, die als vollendete Verinnerlichung, als allinbegreifendes Erlebnis aller Formen erfasst wird, als das Erlebnis des Zweifels oder Denkens, das mit allen Formen auch alle Räume in sich begriffen und begraben hat, und sich so als Negation des Räumlichen, als das nicht ausgedehnte Denken des Descartes erscheint.

Im eigenen Innern findet aber das Ich eine ganz eigenartige Idee, die des vollkommensten Wesens. Diese muss die Existenz nach Descartes in sich schliessen, wie die Idee des Dreiecks die drei Seiten und drei Winkel, weil die Idee des nichtexistierenden Wesens nicht die des vollkommensten sein kann. Auf diese Schlüsse werden wir bei Kant wieder zurückkommen. Hier sei nur bemerkt, dass sie allerdings keinen Halt haben, wenn auf solchem Wege eine äusserliche Existenz, eine ausser den Lebenstatsachen der Innenwelt gegebene Gottheit bewiesen werden soll, wie Kant meint. So wie mit der Lebenstatsache des Denkens und Zweifels nur die Existenz des innerlichen Erlebnisses des Denkaktes bewiesen ist, so auch mit der Idee des vollkommensten Wesens nur diese in uns gegebene Idee. Ein kindliches Bewusstsein (wie es eben unseren „kritischen" Philosophen zukommt) übersieht hier nur, dass von Sein und Existenz in letzter Instanz nur im Sinne eines innerlichen Erscheinens überhaupt zu reden Sinn hat, und dass es daher von unendlichem Interesse ist, zu zergliedern, wie diese in uns gegebene Innerlichkeit er-

scheint oder existiert. Nicht das schattenhafte, begriffliche Hinweghuschen, wie es im schematischen Bewusstsein eines „vollkommensten Wesens" vorliegt, sondern die Selbstbesinnung dieses höchsten lebendigen Gedankens, die Selbsterkenntnis, die in die Fülle seines inneren Reichtums in intelligibler Anschauung führte, eröffnet allein die Tiefen der Gottheit.

Bei Descartes ist diese Arbeit noch nicht in Angriff genommen. Dieser Denker verliert sich nach solchem grossartigen, bahnbrechenden Anlauf wieder in Schlüssen, die zu einem ausser uns existierenden Gott und einer ausser uns bestehenden Naturwirklichkeit führen sollen, deren Gewissheit wieder als von aussen in uns eingepflanzte durch die Wahrhaftigkeit des vollkommensten Wesens, also durch eine äusserliche göttliche Autorität garantiert werden soll.

Eine grosse Rolle in diesen Schlussreihen spielt die Kategorie der „Substanz", die ein Wesen bedeuten soll, das durch sich selbst begriffen werden kann und keines andern bedarf, um existieren zu können. Als „Träger" und „Prinzip" des Denkaktes setzt Descartes eine Substanz voraus, ebenso als Träger der Ausdehnung, der als etwas vom Denken Grundverschiedenem eine andersartige Substanz zugrunde gelegt wird. Es ist das wieder ein Rückfall in die Metaphysik in der Manier des Aristoteles, die Denkakte zu etwas Dinglichem macht, und zeigt, wie dieser Denker wieder aus der grossen Rolle des Bahnbrechers der Verinnerlichung in die alten scholastischen Gleise zurückgleitet. Wenn irgend eine Erscheinung als veränderlich erscheint, so ist es eben der alle möglichen Variationen inbegreifende Denkakt, der, mit der Projektion dieser allinbegreifenden Funktion in die Erscheinung, derselben das Unveränderliche, Subsistierende, unveränderlich Bestehende zugrunde legt. Es wird das nun natürlich nicht mit sinnlicher Erfahrung begründet, die nur das Kaleidoskop des Wechsels aufweist im Sinnlichen wie im Psychischen, sondern durch die logische Nötigung, was insofern seine Richtigkeit hat, als das Denken — der Mensch ist eben als solcher der Denkakt — sich selbst notwendig bei jeder beliebigen Erscheinung voraussetzt. Nur dass in der „Substanz", im metaphysischen unveränderlichen „Bestand" und Träger das noch nicht zur Selbst-

erkenntnis und Selbstanalyse herangereifte Denken zu solcher starrer Voraussetzung wird, die so in der uneigentlichen Form, in dinglicher Weise verkleidet und maskiert erscheint. Zu obigen Substanzen kommt noch eine dritte, die aber streng genommen zur einzigen wird: Gott. Denn hier allein, im vollkommensten Erscheinen sind alle Formen und Möglichkeiten wirklich inbegriffen. Das sinnliche Ding wird durch andere sinnliche Dinge in seinen konkreten Existenzformen bedingt, der individuelle Geist durch dingliche und geistige Einflüsse bestimmt. Der Inbegriff aller Formen und aller Geister allein hat nichts mehr ausser sich, kann also äusserlich durch nichts bestimmt und bedingt werden und erscheint als das in sich Beruhende, „Subsistierende".

Es ist das Verdienst eines zweiten grossen Denkers, Baruch de Spinozas (1632—1677), sich dies klar gemacht zu haben. Dieser Denker proklamierte so die eine Substanz, deren vornehmste Attribute das Denken und die Ausdehnung sind. Das absolut Unendliche, welches alles äusserlich Ausgedehnte ebenso wie alles Gedankliche in sich begreift, über der Welt der Bilder ebenso wie über der Welt der Gedanken leuchtet, ist die alleinige Substanz.

Aber eben in der Kategorie der Substanz, sofern sie nicht im intellektuellen und intelligiblen Selbsterkennen aufgelöst ist, erscheint alles erstarrt in unterschiedsloser lebloser Einheit, deren Fesseln als die des logischen Gedankens erscheinen. Die intellektuelle metaphysische Erstarrung tritt aber durch die dingliche, die vergegenständlichte Weise des Schauens ein. Der Gott oder die Substanz Spinozas ist daher wesentlich Natur — deus sive natura. Spinoza bezeichnet daher Gott als schaffende Natur — natura naturans. Seine Gottheit ist der logische Inbegriff aller Kausalitätsreihen, das, was nicht durch ein Äusseres ausser ihm, sondern nur durch sich selbst bestimmt wird und so Ursache seiner selbst ist. Es ist der logische Denkakt in seiner Ewigkeitsgestalt, aber hinausprojiziert in eine Aussenwelt. Ausgehend von dem Drang des Zeitalters, das Göttliche und Geistige in der Form sinnlich konkreter Lebendigkeit (bis in seine tiefsten Dimensionsgrenzen hinein) zu durchschauen, wird das Sein der höchsten Funktionen als ein dem äusserlich Sinnlichen ähnliches und das Sein der Sinnenwelt als Modus an der göttlichen Sub-

stanz, als ihre Erscheinungsweise mit derselben verwirrt. Damit hat Spinoza in jenen konfusen Pantheismus hineingeführt, von dem sich auch die Gegenwart noch nicht zu befreien vermocht hat. Es fehlt hier wie bei Descartes die Durchführung der Verinnerlichung der Schauung dieser Substanz, und dieselbe wird dadurch zu etwas Subjektlosem, Leblosem, Willenlosem, zum eisig erstarrten logischen Schemen. Hier prägt sich der Charakter der vergegenständlichten Gedankenregion, wie sie der Einzelgeist in der Form starrer Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit schaut, in voller Konsequenz aus, und sind alle Formen des theologisch Bildlichen und phantasiemässig Psychischen, die bei Descartes noch nicht abgestreift sind, hier vollkommen überwunden. Während der Gott Descartes' noch in naiv phantastischer Fassung ein menschlich-individuelles Antlitz, einen menschenähnlichen Willen, ein menschliches Gemüt zeigt, wie der Gott der Kirchen, ist Spinoza klar geworden, dass das göttliche Wesen in solcher phantasiemässig kindlichen Weise nicht gefasst werden darf. Dasselbe eisige Antlitz zeigt die Gottheit Spinozas auch dort, wo die eigentliche mystische Höhe seiner Lehre leuchtet, in der intellektuellen Liebe zum göttlichen Erkennen, welche die Liebe des Göttlichen zu sich selbst ist, sofern sich dieses im Menschen darstellt. Wer die hohen Pfade der Gotteserkenntnis wandeln will, der muss sich klar machen, dass Gott nicht als gemütliches (eigentlich näher betrachtet doch wieder sehr ungemütliches) Phantom, sondern vor allem als überbildliches Gedankenlicht erfasst werden muss. In die Höhen eines eisigen Gedankenäthers, in die „Himmelswüste" des Logisch-Formalen hatte sich Spinoza erhoben, um, ein zweiter Moses, vom Berge nach dem gelobten Land zu weisen. Als so eisig aber musste der höchste Lebensgedanke bei Spinoza deswegen erscheinen, weil er vom Ich Descartes' ausgehend, einerseits den Ausblick in das Überindividuelle, in das rein Logisch-Mathematische gewann, aber durch die dinglich-objektive Fassung des Denkens wieder an die Tiefregion gefesselt, dies Gedanklich-Individuelle und auch das noch höhere Göttlich-Überindividuelle nicht in lebendiger Gestalt, sondern nur im eisigen Licht der subjektiv-logischen Schauung (der fünften Dimension) zu fassen

fähig war, die immer das All der andern geistigen Individualitäten und das alle durchleuchtende Gesetz als fremde zwingende Gewalt, als starre Göttin Notwendigkeit, als jene unheimliche Ananke der Griechen fassen muss.

Der Theologie gegenüber hat daher Spinoza eine grosse, doch negative Mission. Er ist der grosse Zerstörer der Phantome und der unlogischen Willkür, die in Autokratengestalt das Szepter des Weltalls ergreifen will. Er ist ebenso der Zerstörer jener theologisch-unlogischen Willkürfreiheit des Menschen, deren Bestimmung ist, die Schuld der Handlung auf das Individuum zu wälzen, die ungeheure Last aller Sünden, Verbrechen und Gräuel der Erde dem einzelnen zuzuschieben, um so die Berechtigung der masslosen Vergeltungstriebe des himmlischen Selbstherrschers, also eine Unsittlichkeit ärgster Art durch einen Verstoss gegen die Logik zu rechtfertigen. Spinoza schlägt die Phantome der Theologie in die ehernen Fesseln der Logik und schleudert sie in jenen Tartaros, in jenen Abgrund der Unvernunft und Unmoral, in welchem die kirchliche Theologie die geistig gefesselte Menschheit durch die Jahrhunderte schmachten liess. Spinoza hilft, Theseus gleich, den Denker, den Menschen vom Joch der Phantasie, von der Herrschaft des menschenmordenden Minotauros, von der theologischen Fabel befreien, die schön ist als Fabel, doch die (wie Platen sagt) zur Mörderin wird, wenn sie als Wahrheit gelten will.

Eine Auseinanderlegung des philosophischen Systems Spinozas fällt ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe. Es hat dieses Werk bloss in grossen Zügen die gnostische Analyse der Grundgedanken philosophischer Systeme zu bieten, sofern sie bahnbrechend erscheinen für die eigentliche Gnosis und ihr geschichtliches Hervorgehen vorbereiten.

Es haben uns daher die gnostische Analyse der Sätze Spinozas, dass die Seele die Idee des Leibes ist, dass das Selbstbewusstsein die Idee dieser Idee ist, die Lehren vom Parallelismus der Ordnung der Dinge und Ideen hier nicht näher zu beschäftigen, da wir ohnehin diese Lehren vom Parallelismus des Physischen und Psychischen bei Modernen in entwickelterer Form zu betrachten Gelegenheit finden werden. Von Interesse für uns ist

die Lehre, dass das unvergängliche Wesen des Einzelgeistes darin liege, dass sich in Gott notwendig eine Idee finden müsse, welche die Wesenheit des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrücke. Es liegt etwas Grosses darin, dass Spinoza den wesentlichen, den im höheren Sinne des Wortes organischen, sachlichen Zusammenhang des sinnlich Bestimmten mit dem Universellen und Überuniversellen oder Göttlichen nirgends aufgibt und die sinnliche Form überall als das vergeistigte, im Ideellen verklärte Moment, als die individualisierte innerliche Fülle des Geistigen und Göttlichen begreift. So wie der stereometrische Körper in jedem Momente ins Unendliche von Ebenen durchschnitten werden kann, die Ebene, die Linie, der Punkt so das allgegenwärtige Moment der höheren Dimension bilden, so erscheint das Bildliche, Leibliche, „Ausgedehnte" als das allgegenwärtige Moment der höchsten Lebensformen oder Schauungen. Es liegt daher in dieser Fassung sowie in dem Satz, dass in der intellektuellen Gottesliebe des Menschen Gott sich selbst liebe (sofern er im Pleroma als Ureinheit der individuellen Geister erscheint), gnostische Tiefe. In diese Innerlichkeit, die die grosse Scheidung von der antiken Welt bedeutet, zieht nun alles ein. Die Mystik sucht ihren Gott nicht mehr jenseits der Sterne, sondern in den Tiefen der eigenen Innenwelt, die tiefer sind als der Himmelsabgrund. Die Kunst verinnerlicht sich, entfaltet in den grossen Dichtern die Analyse der Innenwelt. Die Philosophie schliesslich macht dieselbe Innerlichkeit, das Ich zum Ausgangspunkt und schliesslich zum Prinzip ihrer Betrachtungen und Forschungen. Am Gebiete des Lebens macht sich im Gegensatz zum toten Sachenrechte der Gedanke der Rechte der Persönlichkeit, der Individualität, die Ahnung des absoluten, unendlichen Wertes der Individualität geltend in dem Gedanken des allgemeinen Menschenrechtes.

Diese Verinnerlichung der Weltanschauung versucht aber ganz auf der alten aristotelisch-metaphysischen Grundlage Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716). In der Teilung des Körperlichen kommen wir auf letzte Elemente, auf unteilbare Punkte als letzte Wirklichkeiten. Diese metaphysischen Punkte, die Monaden des Bruno, werden so als einfache Substanzen be-

trachtet, die bei Leibniz aber in dieser ihrer innerlichen Natur ebenso wie in ihrem Wesen als Universalschauungen ganz richtig erfasst werden. Die Verwirrung zweier Funktionssphären der Anschauung tritt aber dort zutage, wenn Leibniz in der sinnlichen Empfindung, die als tiefere Stufe des Monadenbewusstseins in Erscheinung tritt, nur eine verworrene Weise der Universalkonzeptionen oder des logischen Denkens sieht. Die Monaden also sind diese selbständigen Existenzen als innerliche oder seelische Wirklichkeiten, deren Charakter als gedankliche Universalfunktion darin zutage tritt, dass jede einzelne dieser, demungeachtet als äussere Naturwirklichkeit vorgestellten Monaden das ganze Universum, jede in eigentümlicher Weise, in sich abspiegelt. Dass hier in der metaphysischen Verwirrung verschiedener Dimensionssphären die fünfdimensionale Erscheinungssphäre mit ihrem allgegenwärtigen Mittelpunkt in das dreidimensionale Erkenntnisbild der sinnlichen Welt projiziert wird, ist ebenso zweifellos, wie sich der Charakter der eigentümlichen Starrheit jener Gedankensphäre, der selbstischen Verschlossenheit ihrer Innerlichkeit in dem Satze offenbart, dass diese Monaden aufeinander keine Wechselwirkung auszuüben fähig sind, und dass sie keine Fenster hätten. Da aber doch wieder der tätige Zusammenhang, wie er im Kreise der Lebenserscheinungen der Sinnenwelt und ihrer Natur vorliegt, erklärt werden soll, welchem diese todstarre Verschlossenheit der Gedankenphantome widerspricht, so wird dieser offenbare Widerspruch, der in der metaphysischen Konfusion seinen Grund hat, nicht aufgelöst, sondern hinwegeskamotiert mit Hilfe des theologischen Wunders. Es erfolgt das ganz im Sinn der Kirchentheologie in der Gestalt einer physischen Willkürgewalt, welche ganz äusserlich alles im vorhinein in „prästabilierter Harmonie" möglichst zweckmässig ordnet, der eigenen allerhöchsten Weisheit und Güte gemäss, „in der besten aller möglichen Welten". Es hat diese Fassung eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lehre der Motekallim, nur mit dem Unterschied, dass bei Leibniz die Veränderungen innerhalb der Monaden in eine Verkettung der Verursachung oder näher des „hinreichenden Grundes" treten, während die ebenso aller Fähigkeit zu gegenseitiger Betätigung entbehrenden Atome der arabisch-theologischen Philosophie auch

für den Wechsel ihrer Zustände in jedem Momente auf den schöpferischen Eingriff des himmlischen Selbstherrschers angewiesen sind.

Diesen Phasen eines groben Rückfalles in die Phantasiesphären der Theologie gegenüber heben sich die erkenntnistheoretischen Anschauungen von Leibniz vorteilhaft hervor. Der groben Unfähigkeit der Sensualisten gegenüber, das Sinnliche vom Gedanklichen zu unterscheiden, betont Leibniz, dass strenge Allgemeinheit aus sinnlicher Erfahrung nie folgen könne, und ergänzt den Satz, dass nichts im Intellekt sei, was nicht früher in den Sinnen gegeben war, mit dem bekannten nisi intelellectus ipse — wenn nicht der Intellekt selbst. So erscheinen ihm nicht bloss die strengen Universalbegriffe eingeboren, sondern schliesslich auch die sinnlichen „Ideen" oder Funktionsformen. Das Menschenwesen ist eben organisch par excellence, und nichts kann bloss äusserlich an uns herantreten, sondern muss Entwicklungsstufe und Eigenheit unser selbst sein. Sehr wichtig ist die Unterscheidung von Perzeption und Apperzeption, mit der sich die Lehre von den „unbewussten Vorstellungen" verbindet. In uns, so lehrt Leibniz, ist stets eine unendliche Menge von Perzeptionen vorhanden, von denen aber nur gewisse bewusst hervortreten, zu Apperzeptionen werden. Die gelegentliche Ursache, um eingeborene Ideen und Wahrheiten zum Bewusstsein zu bringen, ist die sinnliche Erfahrung, die sie erweckt, in intensiver Weise hervortreten lässt.

Ungleich bedeutsamer als die in vielen Punkten immerhin geniale halbtheologische Metaphysik von Leibniz ist seine Mitwirkung an der Begründung der höheren Mathematik. Während Newton den Unendlichkeitskalkül von der arithmetischen Seite in der Gestalt der Grenzbestimmungen von Reihen in den „Fluxionen" in Angriff nahm, hat Leibniz denselben grossen Fortschritt fast gleichzeitig von der geometrischen Seite aus in der Gestalt von Tangentialfunktionen in der Weise der Differentialrechnung angebahnt. Bezeichnend für den Umstand, dass denn doch die geometrische Anschauung die anschauliche, relativ konkrete Grundlage der Mathematik überhaupt bildet, ist die Tatsache, dass dieser epochale Fortschritt, der die ganze Mathematik

auf die in der elementaren Mathematik bloss als unbewusster Hintergrund der Intellektualfunktion vorausgesetzte Unendlichkeitsschauung zurückführt, durch einen andern grossen Fortschritt auf geometrischem Gebiet, vermittels der Entdeckung der analytischen Geometrie (des Descartes) vorbereitet erscheint.

In ganz universalen Kreisen des Schauens war aber dieses Bewusstwerden des Unendlichkeitshintergrundes des mathematischen Bewusstseins vorbereitet schon durch die Koinzidenz der Gegensätze des Nikolaus von Cusa und die Schauung des allgegenwärtigen Mittelpunktes des geometrischen Raumes, der hiermit in Gegensatz zur alten Euklidischen Geometrie trat, die von der Anschauung eines beliebig ausdehnbaren, doch stets um irgend einen beliebigen Mittelpunkt sich ausbreitenden Raumes ausgeht. Das Unendliche war damit in die dreidimensionale Anschauungsweise des gemeinen Bewusstseins eingedrungen und hatte ihre Fesseln gesprengt. Die höhere Mathematik ist nur die bewusste Entfaltung dieses mehr als dreidimensionalen Bewusstseins in seiner Anwendung auf das dreidimensionale Schauen, dessen Formen und Figuren erst im schlechthinigen, unendlich gegliederten Überblick aller Möglichkeiten und ihrer Variationen ins klare Bewusstsein tritt. Jetzt erst bewegt sich der Geist in vollendeter Weise in klarem Schauen, alle Fälle der Möglichkeit in beliebiger, d. h. unbegrenzter Einheit beherrschend, im geistig-bildlichen Schauen des Gedankens, wie es in der Mathematik vorliegt, und wird so erst zum vollkommenen Herrn aller Fälle der sinnlich-bildlichen Gestaltung, zum souveränen Herrn der Natur. Denn die Gesetze der elementaren Mathematik erfassten diesen Inbegriff aller Varianten nur für einzelne Fälle seiner Gliederung. Wenn dann die moderne Technik mit ihren Wundern, den Wundern der entrollten Unendlichkeit, diese Natur in die Bande des Geistes schlägt und den Menschen nunmehr erst wirklich zum Herrn der Erde macht, so bleibt nur eines übrig, dass dieses im Ozean der Unendlichkeit wie ein Fisch im Wasser schwimmende Wesen sich seiner eigenen inneren Unendlichkeit bewusst werde und so diejenigen Fesseln sprenge, die furchtbarer sind als alle Bande der Natur, diejenigen, die den Menschen zum Sklaven einer niedrigen würdelosen Lebenssphäre machen und ihn in Halbtierheit

jene gemeinsame grosse Sklavenkette aller Herren und Knechte schleppen lassen.

Während sich die Gelehrten und Gebildeten so in die, freilich auch noch metaphysisch umschleierten Hochregionen der Intellektualsphäre erhoben, begann das Bewusstsein dieser hohen Sphäre auch in den breiteren Kreisen des Volkes zu erwachen. Die Menschheit ist ein organisches Ganzes, und es ist nicht möglich, dass in isolierter Weise nur Einzelne oder engere Kreise an einem grossen Fortschritt des Geistes teilnehmen, ohne dass sich die Rückwirkung eines solchen Aufschwunges nicht auch der Menschheit in der grossen Menge mitteilte. Ein wesentliches Mittel für die Vermittlung solcher höherer Bewusstseinssphäre haben wir in der Poesie und der schönen Kunst überhaupt kennen gelernt. Waren es vornehmlich die höheren Bewusstseinskreise, die höheren Begrenzungssphären der fünfdimensionalen Sphäre, in welcher in der entsprechenden bewussten Weise das Leben dieser Dimensionsregion den auf der Spitze der grossen Pyramide der Menschheit Stehenden sich offenbart, so sind es noch tiefere Begrenzungen der fünfdimensionalen Sphäre als die vierdimensionale ästhetische Anschauung und das symbolische Bild, welche in das allgemeine Bewusstsein treten und die Tiefen der Gemüter, die Welt geistigen Empfindens umwälzen. Wie ein unsichtbarer, unanschaulicher Äther verbreitet sich, in der Form punktueller Empfindung, nunmehr jenes hohe souveräne Selbstbewusstsein der Individualität, das Bewusstsein der überköniglichen Würde des Menschen, wie es nur der in sich entfalteten unendlichen Bewusstseinssphäre der fünfdimensionalen Höhe zukommt und von welchem die Antike selbst in ihren Grossen des Geistes nichts wusste. Hier immer wieder das eine grosse Himmelswunder des ersten Erwachens der Gnosis ausgenommen. Denn selbst wenn ein Plato die Seele nach dem Tode (oder auch vor der Geburt) sich nach den Höhen des Zeus aufschwingen und mit ihm thronen und herrschen lässt, so bezieht sich das auf einen in halbmythischer Bildlichkeit vorgeführten Zustand der Abgeschiedenheit, nicht aber auf das aktuelle Leben des Geistes. Von da bis zu dem Satze Proudhons: „Der Mensch ist ein Gott", d. h. ein universelles, alle Grösse der Natur überragendes

Wesen, ist nur ein Schritt. Es ist nun begreiflich, dass dieses von dem Lichte der eigenen Unendlichkeit durchglühte Bewusstsein sich nicht mehr mit einer Ordnung des Rechtes, des Staates und der Gesellschaft abfinden kann, in welcher die grosse Masse der Menschen zu elenden versklavten Werkzeugen von kirchlichen Gauklern und von Maniaken des legitimen Grössenwahns entwürdigt ist, die im scharfen, schonungslosen Lichte der steigenden intellektuellen Sonne immer mehr ihres mythologischen Nimbus entkleidet werden, in einem Zeitalter, welches den Hexen- und Zauberglauben der kirchlichen und staatlichen Autoritäten nicht mehr zu teilen in der Lage ist. Es wird begreiflich, dass von solchen punktuellen Empfindungen, vor deren purpurner Herrlichkeit, die den Sonnenaufgang der inneren Unendlichkeit des Menschen bedeutet, die armseligen Purpurfetzen kirchlicher und staatlicher Hoheiten erbleichen, olympischen Blitzstrahlen gleich lineare Strebungen, mächtige Willensregungen ausgehen, die das immer fadenscheiniger werdende Gewebe dieser Autoritäten schliesslich vollends zerreissen. Es hängt so das Erwachen der Intellektualsphäre, das Aufdämmern der inneren Unendlichkeit, welche das Vernunftlicht ist in jedem Einzelnen, mit dem Erwachen des Bewusstseins einer hohen Menschenwürde und der Forderung der allgemeinen Menschenrechte zusammen, welche mit den Dekreten einer unvergleichlich höheren Majestät als jener fadenscheinige faule Zauber der irdischen, die Welt religiösen und politischen Aberglaubens und ihr System geheiligten Verbrechens der verdienten Verachtung und schliesslich unabwendbaren Vernichtung anheimgibt.

KANT

KANTS REVOLUTIONIERUNG DER ERKENNTNISLEHRE / LOCKE UND HUME ALS VORGÄNGER KANTS / UNMÖGLICHKEIT ALLER REALPRINZIPE / VERSTECKTER SENSUALISTISCHER DOGMATISMUS BEI KANT / KANTS DOGMATISCHE METAPHYSIK DES DING AN SICH / UNSACHLICHER FORMALISMUS / KANT ALS TYCHO-BRAHE DER ALTEN METAPHYSIK / DIE ANTINOMIEN IM LICHTE DER GNOSIS / DER GOTT DER HUNDERT TALER

Es war also das Aufleuchten des universellen Inhaltes des Geisteslebens im Menschen seine erhabene Wirklichkeit, die ihm jene Hoheit und Würde gab, aber bei diesem Stadium der Entwicklung blieb es doch ein im Selbsterkennen noch nicht erleuchtetes, ein nach der sinnlichen Sphäre sich wendendes, an diese noch gebundenes, unfreies Selbstbewusstsein des Geistes. Der Individualgeist wird so zum Dämon der herrschsüchtigen Selbstsucht, die da in Strömen Blutes wütet in der französischen Revolution und in den napoleonischen Kriegen, die schliesslich in der nun folgenden Epoche der Herrschaft des seelenlosen Zahlenmenschen, die Herrschaft Mammons und eine neue Form der Sklaverei für die Menschheit begründet, die alle die Träume der Freiheit illusorisch macht. Alle Versuche, welche in der antiken Philosophie ebenso wie in der bisherigen Entwicklungsreife der neueren Philosophie gemacht wurden, sich in idealistische Höhen zu erheben, zeigten diese Höhen im Lichte der Äusserlichkeit, im Sinne einer der sinnlichen Aussenwelt analogen, gegenständlichen Existenz. Es blieb eine solche Idealität eine der innerlichen Lebenssphäre des Betrachtenden entfremdete, ihr äusserliche Welt des Universellen. Das Erkennen des Idealen, Universellen, Unendlichen war nicht zum Selbsterkennen erhoben. Das eigene Ich erschien seinerseits wieder ebenso als äusserliches Ding in dieser Welt und dieser Welt gegenüber. Es fehlte die Besinnung auf die tatsächliche und reale Universalität und Unendlichkeit dieses innerlichen Erlebnisses, das selbst nur als irgend eine Art dinglicher,

endlicher Wirklichkeit galt, wie es heute noch für das gemeine Bewusstsein der Menschen gilt.

Diese grossen Schleier zerreissen, und das Bewusstsein tritt ein in sein Heim, in seine Innenwelt, die nun unverschlossen und nicht verdunkelt durch Bilder und halbbildliche Nebel des Gedankens sich auftut. Diese grosse Tatsache, die einen Wendepunkt in der ganzen Geistesentwicklung der Menschheit bedeutet, knüpft sich an den Namen Immanuel Kant.

Dem naiven Menschen, vor allem dem vorgeschichtlichen Menschen ist alles offenbar, denn er nimmt die Welt seiner sinnlichen Erkenntnisbilder unbefangen hin als Wirklichkeit, und sieht in ihnen die Existenz der Dinge und die Existenz seiner selbst, als eines solchen bildlichen Dinges unter Dingen. Weil für ihn die Existenz mit der offenbaren Tatsache seines Bewusstseins, mit der Erscheinung zusammenfällt, kennt er auch keine blossen Erscheinungen. Seine Erfahrungen jedoch zeigen ihm, dass die Bilder nur unvollkommene Nachbildungen von sinnlichen Erscheinungen sind, die sich ausserhalb der Sphäre des eigenen Sinnenlebens befinden und demselben in der Form von Abbildungen vermittelt werden. Das gewaltigste Mittel, um diese Nachbilder möglichst vollkommen herzustellen, bietet nun ein höherer Funktionskreis, dessen Elemente und Momente gleichfalls bildlich sind, aber das Bildliche in der Form unendlicher Varianten und in diesen den Inbegriff aller Möglichkeiten der Formveränderungen des Sinnlich-Bildlichen zusammenfassen. Diese Funktion ist die Intellektualfunktion. Es betrachtet der Mensch mit der Kräftigung, mit dem immer intensiveren Hervortreten dieser Intellektualfunktion nun immer mehr die Sinnenwelt im Lichte dieser eigentümlichen höheren Sphäre des Erscheinens. Die ätherischen Schleier dieser aus dem Halbdunkel hervortretenden Intellektualwelt breiten sich allmählich um die Welt der sinnlichen Bilder und ihre Formen. Es sind das universelle, der sinnlichen Lebhaftigkeit entbehrende, für das Bewusstsein selbst in ihrem unerschöpflichen Reichtum unentwirrbare Phänomene. Durch die Vermittlung dieser intellektuellen Tätigkeit und in ihren Formen, die in eigentümlicher Weise in die Bilderwelt projiziert werden, erfasst nun der Mensch allmählich die annähernd wahr-

hafte Wirklichkeit des Sinnlichen. Eben dieser Inbegriff aller Veränderung aber spiegelt diese Intellektualformen, in deren Gestalt sich die Sinnenbilder verkleiden und die sie in dieselben im Erkennen substituieren, als Unveränderliches vor, denn die Negation vollzieht sich im Bewusstsein nur im Inbegreifen des ausgeschlossenen Gegensatzes, als Versenken, also Verneinen aller Veränderung in der variierten Universalanschauung. Diese Form des Intellektes erscheint so als das wahrhafte, unveränderliche, substantielle Sein, welches der Sinneserscheinung zugrunde liegt. In dieser Weise vergegenständlicht in naiver Weise die alte Metaphysik Gedankenformen und macht sie zu Formen der sinnlichen Wirklichkeit. So wenig aber das naive Bewusstsein ein solches Gedankenphantom von der sinnlichen Wirklichkeit unterscheiden kann, so wenig vermag es den geometrischen Raum vorläufig vom Phantasieraum zu unterscheiden. In dem Masse, als die intellektuelle Funktion noch schwach und nur im Hintergrunde des Bewusstseins zur Geltung kommt, verschmilzt sie mit dem sinnlichen Erkenntnisbilde, verleiht demselben die Eigentümlichkeiten seiner eigenen Erscheinungssphäre und tritt die eben betonte eigentümliche Verwechslung des Intellektuellen und Sinnlichen in Erscheinung im metaphysisch umnebelten Sinnenbilde. Als Realität dieser Ineinsprojektion macht sich das Sinnliche geltend, so dass das gemeine Bewusstsein in seiner unbewussten Metaphysik in diesen Gedankenprojektionen nichts als sinnliche Wirklichkeit zu sehen glaubt. In derselben Lage befindet sich auch der Materialist, der meint, dass die Materie ein Gegenstand sinnlicher Erfahrung ist.

Mit der allmählichen Kräftigung des höheren, des intellektuellen Funktionierens beginnt sich dieser Nebel nach und nach zu lichten, da die intellektuelle Funktion nun nicht mehr einfach von der sinnlichen verschlungen wird, sondern als solche gesondert ins Bewusstsein zu treten beginnt. Im selben Masse tritt auch die Unterscheidung, die Sonderung der sinnlichen Erscheinungssphäre ein. Eben diese Sphäre war aber in ihrem einfachen Gegebensein schon im vorhinein als die relativ falsche, in wesentlichen Zügen illusorische, betrachtet worden vom heranreifenden, misstrauisch gewordenen Erkennen, welches schliesslich in dem zur

Ergänzung des sinnlichen Erkenntnisbildes dienenden intellektuellen Hintergrund die eigentliche Realität sieht. In demselben glaubte man eben die dauernde, solide Wirklichkeit entdeckt zu haben, die dem täuschenden Sinnenbild schliesslich als unveränderliches Sein zugrunde lag. So wird schliesslich bei dieser Lichtung des metaphysischen Nebels, die insbesondere mit John Locke (1632—1704) in deutlichen Umrissen zur Geltung kam, das Sinnliche als Subjektives vom Intellektuell-Objektiven unterschieden. Alle spezifisch sinnlichen Qualitäten gelten als subjektiv, als sekundäre Weisen des Erscheinens, die nur dem Subjekt, dem Erkennenden zukommen und Eigentümlichkeiten seiner Organisation bilden. Als Formen der Wirklichkeit gelten schliesslich nur: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe, das heisst die Grundformen mathematischen Anschauens, die im Gegensatz zu jenen subjektiven Zuständen auch den wirklichen Dingen selbst zukommen. Wie wenig aber noch Locke und die Engländer, wie ein Stuart Mill, bis heute die Eigentümlichkeit jener Formen der Intellektualsphäre zu beobachten und vom sinnlichen Phänomen zu unterscheiden in der Lage sind, zeigt sich darin, dass er meint, solche mathematische Bestimmungen aus der sinnlichen Wahrnehmung herauslesen zu können!

Unvergleichlich klarer als diesem Philosophen und seinem Nachfolger Hume, der das Logisch-Allgemeine aus der mechanischen Gewohnheit oft wiederholter Fälle der Erfahrung abzuleiten versuchte, war dieser fundamentale, einfach unendliche Unterschied Immanuel Kant (1724—1804) in Bewusstsein getreten.

Beide Sphären erscheinen hier erst in scharfer deutlicher Scheidung. In dieser vollendeten Scheidung aber löst sich zugleich die auf obiger Ineinsprojektion beruhende Illusion auf, als ob die Anschauungsformen der Intellektualsphäre der sinnlich-äusserlichen Wirklichkeit entsprechende Realitäten, Grundformen der Sinnenwelt wären. So war das Geheimnis enthüllt, dass diese intellektuellen Funktionen Lebensformen der geistigen Individualität, nicht aber Formen einer äusseren Wirklichkeit sind.

Die bisherige Metaphysik hatte nun diese Formen des Intellektes oder auch der Sinnlichkeit zum Prinzip gemacht, als Schlüssel

betrachtet, der geeignet wäre, die Geheimnisse einer hinter den Erscheinungen sich verbergenden Wirklichkeit zu entschleiern. Diese Wirklichkeit soll nun zugleich die bunte Fülle der verschiedenartigen, ja unendlich verschiedenen Erscheinungen in einer einheitlichen Weise der Anschauung auflösen, auf ihre ursprüngliche Wirklichkeit zurückführen. Alle diese Prinzipe aber hatten sich für Kant als Formen der Innerlichkeit enthüllt, nachdem die Illusion, die sich mit jener Ineinsprojektion vollzogen hatte, der Schein der äusserlich-sinnlichen Wirklichkeit des Intellektuellen aufgelöst hatte und der Sinnenschein ohnehin als trügerisch und illusorisch, als Eigentümlichkeit des Subjektes enthüllt war. Damit war die Unmöglichkeit aller Metaphysik erwiesen, d. h. die Ergründung der Urwirklichkeit der Aussenwelt in dem Sinne, wie sie die bisherigen Philosophien in irgend einer Form erfasst zu haben wähnten. So glaubte denn Kant, allen Dogmatismus der Philosophie überwunden zu haben, indem er die Unmöglichkeit aller Realprinzipe der bisherigen Philosophie dargetan hatte.

Von der Grundansicht des gemeinen Bewusstseins aber, dass die Wirklichkeit und das Sein denn doch schlechthin etwas dem äusserlich-sinnlichen Erscheinen Entsprechendes bedeute, hat sich aber Kant nie befreit. Es war für ihn erwiesen, dass alle die Formen unseres Bewusstseins zur Darstellung einer solchen äusserlichen Wirklichkeit untauglich sein mussten, weil sie eben Formen unserer Innenwelt und nicht Formen einer dem Sinnlichen entsprechenden Aussenwelt waren. Nur die durch äusserlich-sinnliche Wahrnehmung gegebenen Daten aber, so setzte Kant voraus, wiesen auf eine wirkliche Existenz hin und hatten die Bedeutung des wahrhaft Wirklichen, des Seienden. Diese, dem praktischen Gesichtspunkt und der Tendenz des Naturerkennens (welches richtige Kopien und Abbilder einer ausser uns befindlichen Sinnenwelt sucht) entsprechende Entäusserung des Begriffes des Seienden verwechselt aber die Frage nach der richtigen Kopie des Sinnlichen mit der Frage nach der Existenz der Erscheinung. Die Erscheinung gilt als solche in fundamentalem Sinne als illusorisch. Die Konstatierung der Tatsache, dass alle uns gegebenen Erscheinungen der Innenwelt angehören, gewann

so für Kant den Sinn, dass wir nur trügerische Erscheinungen besitzen, die in gewissen Fällen (wenn sie durch die Sinne gegeben sind) allerdings auf ein Seiendes deuten, und überhaupt nur insofern Erscheinung und nicht blosser Schein sind, als sich hinter diesen Erscheinungen ein unbekanntes Seiendes, ein unergründliches „Ding an sich“ verberge.

Die Philosophie Kants stellt so einen merkwürdigen Übergangspunkt dar, den Übergang in eine höhere Form der Selbstbetrachtung, an deren Schwelle sie steht. Die alte Metaphysik war in Auflösung begriffen, weil sich mit dem intensiven Hervortreten der Intellektualfunktion ihre unterschiedlose Verwebung mit der Sinnesanschauung und deren Erkenntnisbildern gelöst hatte, diese nicht mehr als „noumenale“ Wesenheiten erscheinen konnten, die Intellektualfunktion nicht mehr in der Rolle einer unsinnlichen Grundlage und als Träger der Sinnenwelt erscheinen konnte, sondern als Erscheinungsform der menschlichen Innenwelt sich enthüllt hatte. Die intellektuelle Anschauung war aber hier erst im Aufdämmern begriffen, die Intellektualfunktion war, obschon sie sich vom chaotischen dunklen Mutterschoss der alten Metaphysik loszulösen und in selbständiger Anschauung hervorzutreten begann, demungeachtet nur noch in der Gestalt eines ätherischen zarten Hauches oder eines undeutlichen Morgennebels ins Bewusstsein getreten, und erschien schon insofern als etwas in sich Haltloses, Existenzloses, dem Nichts Verwandtes. Wenn nun auch die Loslösung vom Boden der alten Metaphysik begonnen hatte und die neue Geistesgestalt an das Licht der Selbsterkenntnis geboren werden sollte, so war diese Geburt bei Kant eben nur im Gange, und es hingen alle Anschauungsweisen, die sinnliche ebenso wie die der Intellektualformen bei ihm noch immer an der Nabelschnur derselben alten Metaphysik. Dieser schwebende Zustand fand nun darin seinen zutreffenden bewussten Ausdruck, dass Kant zwar alle alten Realprinzipe der Philosophie verwarf, weder in der naiven Sinneserscheinung, noch auch in den Intellektualformen die gesuchte solide, ursprüngliche Wirklichkeit der Erscheinungswelt zu finden vermochte, dass sich ihm alle diese Formen als Formen der eigenen Innerlichkeit des Menschen enthüllten, dass er aber demungeachtet noch ein un-

bekanntes und auf dem Wege dieser Phänomene unerreichbares ursprüngliches, wahrhaftes Sein hinter denselben voraussetzte, welches allen diesen Erscheinungen, wie der Erscheinungswelt überhaupt, als „Ding an sich" zugrunde lag. Er sah nicht, dass dieses „Ding an sich", diese sich selbst widersprechende Gestalt des Bewusstseins nichts anderes als das unbestimmte, in Zweifel sich auflösende, erbleichende, absterbende alte Realprinzip der Philosophie selbst war, welches widerspruchsvoll wurde eben durch sein Schwanken zwischen zwei grundverschiedenen Anschauungsweisen der Welt der Phänomene.

Wenn der „Allzermalmer" daher auch alle die einzelnen Realprinzipe der Philosophen zerstört hatte, so hatte er doch das Realprinzip nicht zu überwinden vermocht, welches jetzt als Gespenst der abgeschiedenen toten Metaphysik den Überwinder selbst in seine zauberischen Bande schlug. Es waren die verschiedenen Arten der Metaphysik, doch nicht die letzte Lebensgrundlage der Metaphysik überwunden, welche sich im „Ding an sich" verkörperte, an welches sich Kant krampfhaft anklammerte, weil er mit den Aufgaben desselben im Nichts, in der reinen Illusion, im Nihilismus verschweben zu müssen glaubte. So kam es, dass Kant zwar behauptete, bloss von Phänomenen wissen zu können, und doch vom Ding an sich redete, wobei er die Berechtigung, von einem solchen Ansichsein zu reden, vergebens mit sophistischen Ausflüchten zu entschuldigen suchte. Es hilft nämlich auch die Lehre vom „Grenzbegriff" hier nichts. Das Wort Grenze hat in der Sprache nur den Sinn einer Grenze zwischen Zweien. Es verliert das Wort allen grammatikalischen Sinn, und wir wissen nicht anzugeben, wovon wir reden, wenn uns nicht ein Zweites jenseits der Grenze im Bewusstsein irgendwie vorschwebt. Es ist also mit dem Unterschiede, sofern er ernst gemeint ist, im Bewusstsein und für das Bewusstsein notwendig ein wirklich Unterschiedenes gegeben jenseits der Grenze, da sonst das Wort Grenze alle Berechtigung der Anwendung verliert. Ist nun dies andere kein Phänomen, so verliert die Behauptung, dass im Bewusstsein nur Erscheinungen gegeben sind, ihren Halt. Ist dies andere jedoch selbst auch irgend ein Phänomen, so ist das Hinausgehen über das Phänomenale nicht ernst gemeint, sondern

bedeutet nur ein sophistisches Spiel im Kreis der Phänomene, welches sich in widersprechende Behauptung, die dann zurückgenommen wird, auflöst. Will also die „Grenze" in einem Sinne genommen werden, der nicht ein wirkliches Hinausgehen über die eine Seite im Bewusstsein und für das Bewusstsein darstellt, so enthüllt sich dieser Kantsche Grenzbegriff nicht als eine hohe Weisheit der Erkenntnis, sondern als unpassend angebrachtes Bild, als eine schlechte Metapher und Kant hier nicht als grosser Philosoph, sondern als schlechter Poet. Dasselbe gilt, wenn wir die gleichfalls bildliche Ausflucht versuchen, dass dies Ding an sich bloss die unbestimmte stellvertretende Form bedeute, die an die Stelle des unbekannten Originals trete. Denn eine Repräsentation hat hier auch nur dann ernsten Sinn, wenn man doch in irgend einer Form einen ernsten Gegensatz gegen das blosse Phänomen formuliert und so weiss, was repräsentiert werden soll. Aber eben diese Fassung zeigt deutlich, dass es sich nur um die schon betonte Verwirrung mit dem vergleichenden Naturerkennen handelt, und dass das ganze Geheimnis des „Ding an sich" in dieser Konfusion zu suchen ist. Hier hat es nun allerdings Sinn, nach einem vorläufig unbestimmten, d. h. im Denken als Variables gefassten Original zu suchen, während es philosophische Tatsachenfälschung ist und bleibt, wenn man das gegebene Erlebnis, das gegebene Phänomen als solches, eben in der gegebenen Form als nichtexistierende illusorische Erscheinung betrachtet, die nur deswegen nicht hohler Schein sein soll, weil sich hinter ihr eine anderartige Existenz verberge. In einen ähnlichen Widerspruch verfallen wir mit der letzten Ausflucht der sich auflösenden Philosophie, wenn wir ein absolut Unbewusstes im Hintergrund des Bewusstseins und seiner Erlebnisse voraussetzen. Doch auf diesen Punkt werden wir bei Schelling und Eduard von Hartmann zurückkommen. Die Grundlage dieser Konfusion war aber, dass Kant das Grunddogma der metaphysischen Vergangenheit, dass nämlich die Erscheinung dem Sein nicht entspreche, dass sie illusorisch sei, unbesehen annahm und nicht gesehen hat, dass die Anklage der grundsätzlichen Falschheit, die der Philosoph gegen die Erscheinung richtet, nichts bedeutet, als den Versuch der Rechtfertigung der grundsätzlichen Fälschung

der Tatsachen der Erscheinung, worin nun eben das Geschäft der Philosophen besteht.

Aber der Umstand, dass die Intellektualfunktion selbst nicht intensiv, nicht deutlich ins Bewusstsein tritt, sondern nur in der Gestalt einer schattenhaften, inhaltsleeren Perspektive der Unendlichkeit, erklärt uns auch ebenso durchsichtig die weiteren Grundansichten der Lehre Kants. Im Lichte dieser hohen universellen und in sich unendlich reichen Funktionskreise, im unendlich feinen Netze ihrer Maschen erfasst das denkende, das intellektuelle Wesen die Welt der Sinne, so dass die Formen der gröberen, der Sinnesfunktion in den ungleich feineren Formen der Geistesfunktion gefangen erscheinen, wie die Fliege im Netz der Spinne. Es hat sich nun gezeigt, dass die Formen dieser Intellektualfunktionen nicht einfach die verborgenen Grundlagen des Seins bedeuten, die dort draussen in der Sinnenwelt hinter der Sinneserscheinung als deren wahrhafte Wirklichkeit sich verbergen, sondern dass sie Formen der Innerlichkeit, eigene Lebensformen des Menschen selbst sind. Es hat sich das Unglaubliche herausgestellt, dass z. B. der geometrische Raum, der Raum der Welten, in welchem die Moleküle und Gestirne sich bewegen, eigentlich nicht ausser uns sich befinde, sondern eine Form unserer Innenwelt, eine „Form unseres Gemütes" ist. Hier sieht man so recht die Nötigung ein, kraft welcher Kant diese Erscheinungsformen einer höheren Ordnung als fundamental illusorische, bloss subjektive Erscheinungen fasst und dadurch im Grunddogma aller Philosophie, dem Dogma der illusorischen, grundsätzlich lügenhaften Natur der Erscheinung so recht bestärkt werden musste. Erschien es nun Kant mit Recht als eine Art kopernikanische Tat, dass er überhaupt diesen Raum der Welten in die Innenwelt des Menschen verwies, so war der Übergang zu dem zweiten noch ungeheuereren Schritte, der diese Innerlichkeit in ihrer Unendlichkeit als lebendige, ungefälschte Wirklichkeit in erhabener Naivetät anerkannte, denn doch vorläufig unmöglich. Unmöglich in dem Masse, als eine solche Anschauung, die nicht bloss dem Grunddogma der Philosophen, sondern dem des Tiermenschen überhaupt widersprach, dem Dogma von der Endlichkeit des Menschenwesens, als der Gipfel des Grössenwahnes er-

scheinen musste, wenn man ihn überhaupt fasste. Da eben dieses Dogma der dinglichen Endlichkeit des Menschen bei Kant ebenso unberührt feststand — wenn man sich auch dabei beschied, nicht wissen zu können, was denn dieses unbekannte Ding der menschlichen Körperlichkeit oder Geistigkeit eigentlich „an sich" bedeute, so stand doch hiermit fest, dass es irgend eine unbekannte, der sinnlich-organischen Form entsprechende dinglich-endliche Form bedeute. Da nun diese Universalfunktionen im schwachen Lichte einer schattenhaften Form ins Bewusstsein treten und der unendliche Reichtum derselben sich noch verbarg, so erschienen sie als die inhaltsleeren Formen des Gemütes, welche die „apriorische" Voraussetzung aller menschlichen Erfahrung bilden, als die leeren Hülsen oder Model, in welche der Teig der Erfahrung ganz unsachgemäss, sozusagen mechanisch äusserlich hineingeknetet wird. Als diese ganz rohe, der Analogie des leeren Bäckermodels entnommene, äusserlich unsachgemässe Verbindung der „apriorischen Form" mit dem „aposteriorischen Stoff" der Erfahrung entpuppt sich also schliesslich die viel angestaunte Kantsche Weisheit mit all ihrer schwerfälligen, pedantisch hochgelehrt klingenden Terminologie. Es ist die Kantsche Philosophie kein kopernikanisches System der Geisteserkenntnis, sondern im besten Fall eine Tycho-Brahesche Umgestaltung des alten ptolemäischen Systems der Philosophie. So wird der Kantismus zum leeren Formalismus, als welchen ihn dann der mit gnostischem Blick begabte grosse Fichte enthüllt. Es fehlte bei Kant mit der lebendigen Anschauung des Intellektuellen jede Einsicht in dessen Natur, so dass er glaubt, dass die reinen Intellektualformen nach der Analogie der sinnlich-bildlichen Formen nur irgend welche mögliche Formen neben andern möglichen Formen der Organisation des Intellektes bedeuten, und nicht sieht, dass das Intellektuelle den Inbegriff aller möglichen Formen bedeutet. Bei dieser unsachgemässen äusserlichen Fassung bleibt aber auch unerklärt, warum diese Formen des Geistes nicht blosse gemeinsame fixe Ideen aller Menschen, sondern auch die für alle sinnliche Wirklichkeit in der Praxis geltenden Formen aller Natur sind und in derselben schlechthinige sachliche Geltung haben.

Die verschiedenen Lebensformen oder Dimensionen, aus denen

sich das Menschenwesen konstituiert, zeigen aber neben den übereinstimmenden Zügen, welche allein eine Anwendung des Intellektuellen auf das Sinnlich-Wirkliche ermöglichen und notwendig machen, auch die spezifischen Eigentümlichkeiten ihres Funktionskreises, in denen sie voneinander abweichen. Gehen wir nun im Sinne der alten Metaphysik von der Voraussetzung aus, dass nur eine einzige Weise, die der äusserlichen Wirklichkeit vorliege, deren Formen in keinem wesentlichen Zuge voneinander abweichen, denn die Erkenntnisbilder des Sinnlichen erscheinen als ebensolche dreidimensionale Phantome, wie die spiritistischen „Geister" der gemeinen Ansicht, so machen wir dagegen die Bemerkung, dass diese Wirklichkeit in ganz verschiedener Beleuchtung erscheinen kann, ja muss. Das intellektuelle Leben bewegt sich nämlich nicht bloss in der dreidimensionalen Sphäre, sondern auch in höheren, die, in diese Sphäre hineinleuchtend, dieselbe in ganz verschiedenem Sinn erscheinen lassen, welche Weisen aber in der eigentümlichen Ineinsprojektion, die das Menschengemüt darstellt, auf dieselben Gegenstände, auf dieselbe äusserliche Tatsache bezogen werden. Daraus gehen nun die sogenannten „Antinomien", scheinbare Widersprüche hervor, welche Kant in der Weise aufzulösen vermeint, dass diese intellektuellen Formen nur Formen unseres Gemütes, selbst nur phänomenaler Natur sind und als dies fundamental Illusorische für die unbekannte ursprüngliche Wirklichkeit, für das Ding an sich keine Geltung haben.

In ebenso dinglicher Weise wie die Organisation des Menschengeistes erfasst Kant auch den Gottesbegriff, wie seine famose Argumention mit den hundert Talern zeigt. Da Kant unter Gott ein ebenso äusserliches Ding, wie etwa die hundert Taler, versteht und nur in diesem Sinne überhaupt etwas als solide Realität gelten lässt, so verlangt er zur Beglaubigung der Existenz seines Gottes ebenso die in der äusserlich sinnlichen Form sich bietende Erscheinung, da ihm sonst der Gottesbegriff in der Sphäre illusorischer Nichtigkeit zu verduften drohte. Wie das gemeine Bewusstsein überhaupt, ist auch diese Denkweise unfähig, in den höheren Lebenstatsachen der Innerlichkeit eine Wirklichkeit ungleich höherer Art zu sehen, als die Sinnenwelt zu bieten vermag. Höchstens wird der in der Empfindung zur

Geltung kommende innerliche Wert idealer Anschauung zu der sehr zweifelhaften Auszeichnung solcher Ideen führen, dass dieselben denn doch als irgend eine Weise äusserlicher, dem Sinnlichen analoger, das heisst niedriger Form der Existenz „postuliert“ werden.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

AUFLÖSUNG DES DING AN SICH UND DER METAPHYSISCHEN GEDANKENNEBEL / DAS INNERLICHE ERLEBNIS ALS TRÄGER SEINER SELBST / DAS ABSOLUTE ICH ALS GNOSTISCHE SCHAUUNG / FICHTES NACHWEIS DER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG ALS GRUNDLAGE DER GEOMETRIE / AN DER PFORTE DES PLEROMA / DER ECHTE POSITIVISMUS DER WISSENSCHAFTSLEHRE / DER EINSEITIGE SUBJEKTIVISMUS FICHTES / DAS ICH ALS PRINZIP DES BÖSEN / FICHTE ALS MYSTIKER

Endlich zieht in diese unendliche Innerlichkeit schauend einer der grössten Geister der Geschichte, Johann Gottlieb Fichte, ein (1762—1814). Die Universalperspektive des geistigen Innenlebens, des intellektuellen Ich, die bei Kant nur als graues Schema, als grosse Leere, als in sich nichtiger Schatten, als inhaltsloses Behältnis in Erscheinung tritt, tut sich nun in der Fülle ihres unendlichen Gehaltes auf. Damit schwinden aber auch die letzten Schatten der alten Metaphysik, die in der widersprechenden, zwischen zwei Weisen der Weltanschauung schwankenden Form das Ding an sich, den unbekannten Träger der Erscheinungen noch erhalten hatten. Es ist wieder das Ich des Descartes, aber nun nicht mehr als blosser Ausgangspunkt und positiver Stützpunkt, von dem aus eine der alten Anschauungsweise entsprechende äussere Welt des Erkennens aufgebaut werden soll mit Hilfe vager Schlüsse, die doch selbst nur Funktionen und Formen dieser Innerlichkeit bedeuten können. Hier endlich wird der grosse Weltelefant, auf dessen breitem Rücken die Welt der Erscheinung ruhen sollte, und dessen letzte morsche Gestalt das Ding an sich war, aufgegeben, und das Leben dieser Innerlichkeit ist das einzige Material seiner Gestaltungen und trägt, in der Bewegung seiner eigenen Unendlichkeit, den Gestirnen gleich, sich selbst.

Im Gedankenäther der inneren Unendlichkeit, die nichts ausser sich hat, schweben nun alle Erscheinungsformen, und in widerspruchsloser Form, als Träger ihrer selbst. Das Gespenst des

unerlösten Geistes der alten verschiedenen Metaphysik, das Ding an sich, hat sich im Morgenlicht des erwachenden Erkennens aufgelöst. In der Unendlichkeit dieses Gedankenäthers breitet nun der Genius seine Flügel, der dies Leben der in sich unendlichen Innerlichkeit als alleinige Substanz und alleiniges Sein anerkennt. Es ist Fichte die unvergleichlich konsequentere, ungleich klarer blickende Geistesgestalt gegenüber dem noch in den Grundformen der alten Metaphysik nicht bloss, sondern ebenso des gemeinen Verstandes philisterhaft befangenen Königsberger, der das Höhere über seiner Erscheinungswelt und das Geheimnis des Ding an sich in seiner höchsten Form schliesslich in der Weise des Sittengesetzes, aber des Sittengesetzes im Sinne einer mit der ursprünglichen Neigung und Natur des Menschen im Widerspruch stehenden, äusserlich fesselnden Sklavenmoral, die auf einem kategorischen Imperativ beruhen sollte, zu finden glaubte.

Fichte machte es sich zuerst vollends klar, dass wir nicht bloss in den sinnlichen Wahrnehmungen, wie Farbe, Ausdehnung, Dichtigkeit, zunächst nicht ein wirklich Äusserliches, vielmehr nur uns selbst wahrnehmen, nur unsere eigenen Zustände, sondern dass wir auch mit den Schlüssen auf einen Träger, ein Sein oder Ding an sich nur diese unsere intellektuellen Formen in das sinnlich Angeschaute hineintragen. Der ganze Prozess geht somit nicht über den Kreis der Innerlichkeit oder das Ich hinaus, so dass, sofern es überhaupt einen Sinn hat, von einer Substanz zu reden, diese Substanz, dieses Ding an sich das Ich selbst, und sofern überhaupt eine Erkenntnis möglich ist, diese nur die Lehre, die Wissenschaft des Ich sein kann.

Das Ich ist so im Sinne Fichtes das Eine und Alles, das absolut Unendliche. Was sich ihm als Gegensatz, als Nicht-Ich entgegenzustellen scheint, kann daher auch nicht den Sinn einer Realität ausser dem Ich, sondern nur einer Selbstbeschränkung haben, mit welcher das Ich sich selbst in eigentümlicher Weise einengt, also einer Schranke, die es selbst setzt. Ja in diesem Gegensatz, den es in sich selbst setzt, kommt das ursprünglich unbeschränkte unendliche Ich erst zu sich, durch diesen selbstgesetzten Anstoss wird es zum wirklichen, zum empirischen Ich, über welchem es aber doch wieder schwebt als dies ursprünglich

unbeschränkte, als das absolute Ich. Es ist also dieses Setzen eines inneren Gegensatzes Grundbedingung des Zusichselbsterwachens, des Setzens des Ich, und hängt daher auch nicht von einem Akt der Willkür des Ich ab. In dieser Entgegensetzung, die das Ich sich ursprünglich selbst setzt, vermag es im Gegensatz zum empirisch Beschränkten die absolute, unbeschränkt unendliche Natur seiner selbst zu erfassen. Dieser Akt der ursprünglichen Selbstbeschränkung, in der sich das Ich findet, wenn es von sich überhaupt weiss, ist die theoretische Betätigung des Ich. Das Ich macht sich in der Theorie die Aufgabe, diese von jeder Willkür unabhängige Weise der Selbstbeschränkung, die demungeachtet Tathandlung des Ich ist, dieser ihrer gegebenen Tatsächlichkeit entsprechend auseinanderzulegen und damit sich selbst, den Inhalt seines Wissens zu zergliedern, von seinem Wissen zu wissen. Aber das Ich hat anderseits auch die Macht, auf die Weisen dieser seiner Beschränkung tätig einzuwirken, diese wieder näher zu bestimmen und zu beschränken. Diese Seite ist die des praktischen Verhaltens des Ich.

Ein grosses Hindernis für das Erkennen war in der bisherigen Philosophie das Schematische, Schattenhafte des Denkens, das mit seinen Nebeln einerseits das Selbsterkennen der Geistesformen unmöglich machte und sich daher auch als dieser Nebel vor die Welt der Sinne lagerte und als metaphysischer Schatten somit das Erkennen aller Grundwirklichkeit der Natur ebenso wie des Geistes unmöglich machte. Da das Bewusstsein in seinen höheren Funktionskreisen, wegen des Mangels der Lebendigkeit derselben, nur Schatten, nur schemenhafte Umrisse und leere Formen, denen bloss die durch die äusseren Sinne aufgenommenen Daten Inhalt zu geben schienen, bot, fehlte das Selbsterkennen des Geistes. Da aber nur auf der Grundlage der Intellektualfunktionen überhaupt ein menschliches Wissen möglich war, musste dieser unaufgelöste Nebel sich ebenso der Einsicht in den Sachverhalt der primitivsten Lebensformen entgegenstellen, wie er sich der Einsicht in die Natur höherer Formen entgegensetzte. Es blieb nichts als der kahle, inhaltsleere tote Schematismus dieser Formen, das Skelett des Erkennens, nicht seine lebendige Gestalt.

Es sind nun die Formen des Geistes und Gedankens nicht

solche tote Formen und leere Hülsen, wie Kant und mit ihm das gemeine Bewusstsein meint, welches erstorbene, erstarrte, tot und banal gewordene Wissen sich eben nur als festes Gerüste zur soliden Grundlage praktischer Anwendung eignet. Es sind die Formen des Wissens in ihrer Grundlage selbst Formen des Lebens und bauen sich aus Momenten auf, die dem Sinnlich-Bildlichen verwandt und konform sind. Als Formen einer höheren Dimension müssen sie alle tieferstehenden Dimensionsformen ebenso sicher an sich tragen, als ein Würfel nicht ohne Flächen, Linien und Punkte gedacht werden kann. Nur weil das Gedankliche ein Unendlich-Bildliches ist in sich selbst, eignet es sich sachlich zur denkenden Betrachtung des Sinnlich-Bildlichen. Wenn wir nun dies Bildliche als die anschauliche Grundlage betrachten, so bedeutet das Selbsterkennen des Gedanklichen ein Zurückführen desselben auf seine anschaulichen Momente. Das derart im Selbsterkennen analysierte Gedankliche erhebt sich zur „intellektuellen Anschauung", in deren Tiefen jetzt Fichte eindringt.

Als Anschauung bezeichnet Fichte ein solches „absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein Unendliches sein dürfte" (Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801, S. W. II, S. 7). Sehr schön demonstriert Fichte den Charakter des mathematischen blossen Wissens im Unterschied zum „Wissen vom Wissen" oder zur „Wissenschaftslehre" — also den Unterschied von Mathesis und Gnosis. Der Erkennende — denn hier steht mehr vor uns als ein Philosoph! — stellt die Frage, wie ein Wissen überhaupt möglich sei, worauf die in jedem eigentlichen Wissen gegebene „Stetigkeit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Vorstellens" beruhe? „Zuvörderst, der Leser hatte eben einen bestimmten Winkel . . durch bestimmte Seiten . . errichtet, zog darauf ein für allemal die dritte Seite und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, dass nach ins Unendliche fortgesetzten Proben, eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin muss er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloss das diesmalige, sondern das Ziehen . . . unter allen Bedingungen . . . überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit mit einem Blicke zu

übersehen meinen und auch wirklich übersehen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll. . . Ferner, der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten, ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, . . er musste demnach auf das Ziehen einer Linie, um diesen Winkel zu schliessen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um überhaupt einen Winkel zu schliessen, sehen und dasselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner soll der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, folglich musste der Leser durchaus nicht auf sich . . ., sondern auf das Urteil aller Vernünftigen sehen und dasselbe mit einem Blick übersehen, aus seiner Seele in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinsehen . . . Ferner, er betrachtet sein Urteil gar nicht als in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urteil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, . . . eine Übersicht und ein Auffassen alles Vorstellens schlechthin mit einem Blicke“ (ebd. S. 5 f.). Wie hoch steht die erhabene Naivetät dieser einfachen Zergliederung der Tatsachen der denkenden Anschauung, die ihren unendlichen Reichtum zum Bewusstsein bringt, über der schematisch-scholastischen Oberflächlichkeit eines Kant, der in diesen Formen nur ein Leeres, Inhaltsloses sieht! Die grenzenlose Fülle, die hier dem gnostischen Seher entgegenleuchtet, steht in der Tat schon an der Pforte jenes Reiches der Erfüllung, des Pleroma, welches, sich über dem kristallenen Fundamente des logisch mathematischen Gedankens erhebend, ebensowenig ein Märchenbild ist, wie die Mathematik selbst. Treffend ist daher ebendort der Hieb auf den geistesblinden Empirismus, der meint, dass ein Wissen durch sinnliche Erfahrung zustandekommen könnte: „Es tut sich der Abgrund der Dummheit auf, wenn irgend ein Nicolai“ (oder heute etwa irgend ein Stuart Mill) „mich auffordert, ihm doch zu sagen, wie man irgend etwas wissen könne ausser durch Erfahrung. Durch Erfahrung kann man gar nichts wissen, indem

das bloss Erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll." Es ist das derselbe Abgrund der Dummheit des im Sinnlich-Bildlichen versunkenen, zur Selbstbesinnung auf die Tatsachen des eigenen Intellektes nicht erwachten Menschen der ganzen Weltepoche, die hinter uns liegt, wenn die Neukantianer meinen, dass wir bei einer andern intellektuellen Organisation eine andere Mathematik und Logik haben könnten. Woraus ersichtlich ist, dass solche moderne „Nicolaiten" einer lokalen oder Kirchturmlogik huldigen.

Die Wissenschaftslehre als „Wissen vom Wissen" ist daher „Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in eine, . . keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger unteilbarer Blick". Sie ist so „absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urteils", so dass „alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt". Die intellektuelle Anschauung ist so „nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen". „Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern . . unser Auge, ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges." „Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist. Sie ist die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzenden und das vernünftige Wesen eben konstituierenden Wissens. . . Es gehört zu ihr nichts weiter, als dass man sich auf sich selbst besinne und einen festen Blick auf sein Inneres wende. Dass die Menschheit in ihrem Forschen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloss, dass den Menschen bisher alles andere näher gelegen hat, als sie sich selbst" (ebd. S. 9 f.).

Wir setzen diese herrlichen Ausführungen, die für die positiv gnostische Forschung gerade grundlegend sind, wörtlich hieher, um zu zeigen, mit welcher Klarheit und Geistesgewalt dieser

Geistesfürst den Sonnenaufgang des Erkennens eingeleitet hat.

Es sind jedoch, wie wir sahen, die eisigen Höhen der fünften Dimension, die dem Geistesblick Fichtes aufgegangen sind unverhüllt vom Bilderschleier und von den Nebeln der Metaphysik; es ist die vereinsamte, isolierte geistige Individualität, das Ich, in dessen Tiefen die Perspektive des Alls der Intelligenzen in Erscheinung tritt. In lebloser, rein logischer Vereinigung erscheint die empirische Ichheit so zum absoluten Ich erweitert. So unendlich auch diese Lebenssphäre ist, so befinden sich doch funktionell ausserhalb derselben die positiven Erlebnisse der tieferen Dimensionskreise, die Welt der Phantome nicht bloss, sondern auch die im sinnlich empirischen Erkennen sich ihr verbindende Welt der äusseren Sinneswahrnehmung. Dass sich der Geist in solcher Funktionsgemeinschaft überhaupt als endlich erscheine, erscheint Fichte als Selbstbeschränkung und unbegreiflicher Anstoss innerhalb der intellektuellen Sphäre. Es sind ausserdem die anderen Intelligenzen in ihrer Innenwelt nicht unmittelbares Erlebnis, sondern erscheinen nur im leblosen Hineinleuchten des totalen Kreises aller Intellekte. Fichte strebt jedoch im vorhinein über die Enge der eigenen Individualität hinaus, zum absoluten Ich. In diesem Streben kann jedoch in dieser Lebensregion nicht die Anschauung des Lebens all der Individualitäten, die nur als unendlich Mögliches erscheinen, erreicht werden, sondern nur das Sichverflüchtigen des eigenen lebendigen Ich zu einem ebensolchen wesenlosen bloss „möglichen" Schatten. Damit wird jedoch die Vereinigung der Aufmerksamkeit auf die Geistesformen des Gedankens, die Identität von Sein und Erscheinen oder Sichsetzen und Schauen wieder aufgehoben, und das wesenlose Erscheinen, wie es dem philosophischen Zweifel vorschwebte, tritt in der Intellektualsphäre wieder in den Vordergrund. In seiner „Bestimmung des Menschen" kommt also Fichte wieder dahin, zu sagen, dass das Leben des Menschen sich als blosser Traum oder nur als der Traum eines Traumes darstelle. Von der Unwahrhaftigkeit und Öde dieses Standpunkts erhebt sich aber Fichte wieder zur überindividuellen Gottschauung, die aber bei ihm in seinen letzten Schriften, in ähnlicher Weise wie bei den deutschen Mystikern nicht in wissenschaftlicher An-

schauung entfaltet, sondern nur in der Form eines punktuellen Gefühles erscheint. So vornehmlich in seiner Anweisung zum seligen Leben. Es erscheint vorerst wieder diese Selbstanschauung des Denkens in der Gestalt eines „Seins, das schlechthin von und aus sich selber als Eins und in sich unwandelbar und unveränderlich" wäre, und „zu oder von diesem Sein gibt es ein Dasein", welches „in seiner tiefsten Wurzel Bewusstsein des Seins ist". Das Sich-offenbaren des Seins wird wieder zu dem Sein hinzugesetzt, nachdem das alte Kunststück des Vogel Strauss, der den Kopf in den Sand steckt und sich unsichtbar glaubt, in der metaphysisch unkritischen Weise aufs neue nachgemacht worden war. Ist nun der Mensch dieses „Dasein" und Gott dieses unerreichbare Sein, so frägt Fichte, wie beide zusammenhängen, oder wie wir aus unserer Erscheinungswelt des bloss Bewussten in den heiligen Abgrund des ursprünglichen Seins dringen können, da beide doch schlechthin entgegengesetzt zu sein scheinen. Es ist nun ein grosser Schritt in dieser letzten Phase der Entwicklung Fichtes, dass er das „Ich", die in sich verschlossene geistige Individualität als das „Prinzip des Bösen" erkennt. Das „ursprüngliche Sein", das sich aber einer solchen Subjektivität als solcher notwendig verbirgt, ist nur eine höhere Lebensform oder Dimension der Innerlichkeit. Bezeichneten wir dies spezifisch menschliche individuelle Bewusstsein als die fünfte Dimension, so erscheint die nächsthöhere Unendlichkeit als die lebendige Anschauung, als das Erlebnis und die Wirklichkeit dessen, was in der Form der Allgemeingültigkeit der Denkgesetze für alle denkenden Wesen, nur in der Form einer blossen Möglichkeit ins Bewusstsein tritt. Das Erleben dieser Gemeinschaft der Geistesfunktionen ist daher diese neue Unendlichkeit der Unendlichkeiten, die die Schranke der eigenen unendlichen Subjektivität durchbricht. Sie erscheint als das „ursprüngliche Sein" jener Erscheinungs- oder Bewusstseinsform gegenüber ganz in demselben Sinne, in welchem der Würfel als das solide totale Sein der Fläche gegenüber erscheint, die ihn begrenzt und dem gegenüber sie wieder als Verschwindendes, als differentiales Moment erscheint. So kommt es denn, dass bei Fichte dieses Band von Sein und Dasein oder Bewusstsein als „die Liebe" bezeichnet

wird. „In dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen.“ Es erscheint aber diese höchste Einheit Fichte, der dieselbe nur in der punktuellen Form des Empfindens der Liebe erfasst, wieder als das „reine Negative aller Begreiflichkeit“, in welchem das individuelle Ich sich zu „vernichten“ habe.

Fichte war also noch im einseitig Subjektiven befangen geblieben, insofern er von der Anschauung der Innenwelt des Denkenden, des intellektuellen Lebens ausgegangen war und in dieser Anschauung alle andern Lebensformen aufzulösen versucht hat. Allerdings nicht räumlich ausserhalb dieser in jeder Individualität gleich universalen, überräumlichen Lebensform, aber doch neben derselben befinden sich andere tieferstehende Funktionsregionen: Zunächst das sich als bildlich erscheinende, mit den einzelnen Bildern in den Vordergrund tretende bildlich-universale Schauen, wie es im künstlerisch schauenden, im ästhetischen Bewusstsein zur Geltung kommt. Dann folgen die selbst in ihren masslosesten Formen doch im Endlichen befangenen Funktionen der Phantasie. Schliesslich die positiv flächenhaften, linearen und punktuellen sinnlichen Erlebnisse. Diese endlichen Sphären fassen wir unter dem Namen Natur zusammen. Fichte hatte nun diese Lebenssphären als blosse Selbstbeschränkung der universellen, geistig innerlichen zu fassen versucht, sie damit eigentlich aus dem Auge verloren oder in der Weise der blossen Verneinung innerhalb einer höheren darzustellen versucht.

SCHELLING

DIE DIESELBIGKEIT VON SEIN UND ERSCHEINEN / AUFLÖSUNG DES ABSOLUTEN GEGENSATZES VON SUBJEKT UND OBJEKT / ANKLÄNGE AN DIE DIMENSIONSLEHRE / DAS ENDLICHE, DAS UNENDLICHE UND DAS EWIGE ALS DIMENSIONSSTUFEN BEI SCHELLING / DER PANTHEISMUS SCHELLINGS UND SEINE ANLEHNUNG AN JAKOB BÖHME / SCHELLINGS PHILOSOPHIE DER OFFENBARUNG

Diesen Bann philosophischer Einseitigkeit sucht ein anderer hervorragender Geist, der anfangs ganz in den Fusstapfen Fichtes wandelt, zu brechen: F. W. J. Schelling (1775—1854).

Für das gemeine Bewusstsein, wie auch für den Standpunkt des Naturerkennens überhaupt ist der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven darum ein fester, weil alle Bilder der Innenwelt nur als Abbilder, als Reflexbilder einer Welt der Erscheinung oder Realität ausser uns, nicht an und für sich, als originales Erlebnis betrachtet und erforscht werden, nicht als solches Gegenstand der Forschung werden. Als solches sind sie Lebenswirklichkeit, Realität schlechthin, diejenige zweifellose Realität, die in den Tatsachen des Selbstbewusstseins sich erschliesst im Selbsterkennen. In gewissen Fällen jedoch und in gewisser Beziehung sollen solche Bilder nur als Kopien, als Repräsentanten einer ausser dem Kreis des Individuellen funktionierenden Welt des Erscheinens oder der Realität gelten. Wenn wir aber nur in unserer Innenwelt uns bewegen, wie kann von einem solchen Gegensatz überhaupt gewusst werden? Wie kann er als ernstlicher Gegensatz, nicht als blosses Spiel innerhalb unserer Innenwelt überhaupt ins Bewusstsein treten? Wie komme ich vom Subjekt zum Objekt? Vom Ich zur Natur? Diese Frage stellt sich Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus".

Vor allem ist klar, dass der Gegensatz nur dann in der Anschauung eigentümlicher Weisen der Betätigung wissenschaftlich gelöst werden kann, wenn er sich in einem Element bewegt, welches

für diesen Gegensatz noch indifferent ist. Das geschieht aber im fundamentalen Wissen und Erkennen, welches die Erscheinungen als Realitäten, als Originale, als positiv seiende Lebenstatsachen betrachtet, also im intuitiven Erkennen im Gegensatz zum reflektierten, welches sich nur in äusserlichen Vergleichen bewegt. Diesen ursprünglichen Standpunkt des Erlebnisses, das Schauung ist, hatte schon Fichte in seiner intellektuellen Anschauung erfasst, die nun auch Schelling als die vorausgesetzte ursprüngliche Dieselbigkeit von Sein und Erscheinen in seinem transzendentalen Idealismus fasst. Denn auch diese ausser dem Kreis meines Bewusstseins fallende Realität kann für mich nur ein ähnliches Erlebnis bedeuten wie dasjenige, das sich in mir abspielt und welches daher für sich wieder Innerlichkeit und Subjektivität ist. Für diesen Gegensatz sind daher diese Lebensformen oder Erscheinungen an sich indifferent, und nur in dieser Gegenüberstellung, in der zufällig die eine oder die andere Erscheinung die Rolle des Subjektes oder Objektes der anderen gegenüber einnimmt, trennen sie sich in dieser Weise, die ganz relativ ist. Da jedoch jede dieser Formen in sich nur Subjektives ist, der Bezug auf sich, so tritt die Frage hervor, wie sich für diese Innerlichkeit und im Kreise derselben das Äussere im ernstgemeinten Gegensatz überhaupt darstellen könne. Als fundamental erscheint der Gegensatz vor allem deswegen, weil er durch die jahrtausendelange, bis in die Tierwelt reichende Funktionsweise des vergleichenden Erkennens im Bewusstsein fixiert und ganz automatisch geworden ist, so dass die Schwierigkeit nicht gering ist, den Urgrund ursprünglichen Erlebnisses rein und ungetrübt ins Bewusstsein zu bringen.

Das innerliche Geistesleben des Menschen selbst aber ist ein unendlich reich gegliedertes auch schon in den tieferen Formen des Bewusstseins. Nur einzelne Phänomene oder Perspektiven treten in intensiver Betonung hervor in diesem Reichtum der Totalerscheinung, zu welcher sich jede Funktionsregion konstituiert. Ganze Regionen und innerhalb der einzelnen Regionen ein Ozean von Erscheinungen bleiben relativ im Hintergrund, als relativ Unbewusstes und konstituieren so den Schein eines metaphysischen Untergrundes. Es erscheint dieser Hintergrund oder Untergrund,

der ohnehin zu den deutlich bewusst hervortretenden Momenten in den Dimensionsgegensatz getreten war, und doch wieder (in der logischen Ineinsprojektion des Erkenntnisbildes) als deren wahrhaftes Sein, als ihr Träger, ihre Substanz zur Geltung kommt, als ein schlechthin Unbewusstes, als ein vom sinnlich bildlichen, deutlich bewusst erfassten Phänomen unendlich verschiedenes ursprüngliches Sein. Dieser logische Hintergrund bildet so eine in der Fülle der Einzelheiten im perspektivischen Zusammenfassen unaufgelöste Totalerscheinung und gleicht nun den Sternennebeln der Astronomie. Nicht irgend ein Wesen hinter der Erscheinung anzunehmen oder zu suchen, sondern diese Nebel der Totalerscheinung im Lichte der Selbsterkenntnis mit der Methode der Dimensionenlehre zu durchleuchten und dieselben aufzulösen, wie der Astronom seine Sternennebel auflöst, ist die Aufgabe der Erkenntnis.

Vom ursprünglichen Erlebnis scheidet sich jedoch das Abbild schon in einem wesentlichen Zug, dem relativen Fixiertsein der Formen. Um irgendwelche Formen der Erlebnisse im Gedächtnisse festzuhalten, müssen sie in den einzelnen Wechselstadien nicht den blossen Fluss der Veränderung zeigen, sondern als relativ Ruhendes aufbewahrt werden. Es muss gewissermassen an die Stelle der Tätigkeiten eine Reihe von Momentphotographien treten, wie im beweglichen Bild des Kinematographen. In das reflektierte Erkennen treten also nicht die Tätigkeiten irgend welcher Art als solche ein, sondern ihre fixierten Momentbilder, die die Tätigkeit in der Abbildung substituieren. So scheidet sich für das Bewusstsein in erster Linie das Ansichsein, das heisst das Erlebnis der Erscheinung, ihre ursprüngliche Tätigkeitsform vom Gegenbilde, welches diese abbildet in den abgerissenen Stadien und nie zu einem vollendeten Abbild kommen kann, weil sich hier immer nur einzelne Stadien in relativer Ruhe als Momente des Stromes der Tätigkeit darstellen.

Das relativ Ruhende ist aber irgend eine Form gleichmässiger Betätigung, wo die feineren Momente des Wechsels in einer umfassenden Totalerscheinung so zusammengefasst erscheinen, dass sie derselben gegenüber als verschwindend, als relativ zurücktretend, als differential erscheinen und so die Totalerscheinung als

gleichmässig in sich ruhend erscheint. Also nur, wo Erscheinungs- oder Tätigkeitsmomente selbst als relativ differentiale Grenze irgend einer umfassenden Totalerscheinung zur Geltung kommen, wird ein solches relativ ruhendes Abbild zustande kommen können. Hieraus ist schon klar, dass das elementarste Erlebnis, die Dimension Null, deren Erscheinungen nicht wieder irgend eine untere Begrenzung als relativ Differentiales einer umfassenden Totalität an sich tragen, nicht zum relativ ruhenden Abbilde sich erheben kann. Es ist klar, dass ein Abbilden, und ein relativ Fixiertes überhaupt, nur in den Dimensionsfunktionen seine Erklärung finden kann.

Es ist das Lineare nun allerdings das erste Hinausgehen über diese Insichverschlossenheit des punktuellen Erlebnisses, der Empfindung und so der erste unvollkommenste Ansatz zur relativ ruhenden fixierten Erscheinung. Aber es ist doch nur das Fixieren dieser innerlichen Bewegung als solcher, so dass dort, wo differentiale Momente sich bloss linear zu einer relativ ruhenden Totalerscheinung verbinden, doch die beiden Tendenzen des Übergangs und des Beruhens in der Totalität der Erscheinung sich gewissermassen das Gleichgewicht halten, indem hier, mit der nächsten, der ersten Dimension erst das Element der Vereinigung ins Leben trat, welches den an sich dunklen, nicht fixierten, bloss erlebten Übergang zu fixieren, in relativer Ruhe zu begreifen beginnt. Erst wo wir diesen Sprung über eine eigentümliche gleichartige Bewegung hinaus in ein relativ Übergrosses zum zweiten Male machen, erscheint dies Gleichgewicht zugunsten der herrschenden relativen Ruhe entschieden. So dass das Flächenhafte, die zweite Dimension erst das in der Anschauung fixierte Erscheinen so recht eigentlich verwirklicht.

Ist die innerliche Bewegung und Tätigkeit das ursprüngliche erste Erlebnis, so ist das erste ruhende Gegenbild derselben, der erste Gegenstand in der zweidimensionalen Erscheinung gegeben. Ein solches existiert also schon für das höhere Tier in der Sinnesanschauung des Tastsinnes und Gesichtssinnes und den dreidimensionalen Erkenntnisbildern, die diesen Prozess in einer noch höheren Funktionseinheit vollenden. Die als Unendlichkeitsgestalt vollendete Form dieses Sichenthaltens der Tiefen

der schöpferischen Tätigkeit eröffnet aber, wie wir sehen, immer neue Tiefen, immer feinere höhere Formen der produktiven Tätigkeit selbst, aus denen als schöpferischem Grund die höheren Schauungen hervorgehen. Erscheint das Grunderlebnis des eigenen Lebens also als Unbildliches, ja als überhaupt nicht fixierte Tätigkeit, als der dunkle Untergrund, als das punktuelle Erleben des Ich, so erscheint das Abbilden in flächenhaften und ferner in dreidimensionalen Bildern schon als Hinausgehen in eine Aussenwelt ausser diesem Kern der Funktion des Ich. So kann das Ich in sich, im Aufsteigen zu den Funktionen der Phantasie und ferner des universellen Schauens von einer Aussenwelt wissen. Das Ruhende des blossen Bildes, das Ästhetische der Phantasie und des Denkens scheint diesem primitiven Kern des Lebens entfremdet. Der innerste Kern des „subjektiven" Erlebens erscheint schliesslich als ein durch die Weiten von Dimensionen vom „Objektiven", vom Gegenständlichen Getrenntes, also als fundamental von ihm Verschiedenes. Dieses Dimensionsverhältnis kommt bei Schelling und schon bei Fichte in der Weise zur Geltung, dass sie diesen Gegensatz als den einer ursprünglich unendlichen, aber auf das Endliche (als Moment) gehenden Tätigkeit fassen, der eine ursprünglich endliche, aber (im Progress) auf das Unendliche (als obere Grenze) zu sich bewegende Tätigkeit entgegentritt.

Diejenige universelle Lebensform nun, von welcher der Mensch ausgeht, seine Intellektualwelt tritt als Ichheit in den Vordergrund des analysierenden Bewusstseins im Selbsterkennen in der Wissenschaftslehre Fichtes. Diese Höhe also, welche uns in ihren Unendlichkeitsformen den Schlüssel zu allen Tiefen gibt, die in lichtvollem fixiertem Schauen dieser hohen Funktion entfaltete Einsicht in die Tiefe, ist auch der Ausgangspunkt der Schauung Schellings. Aber während der einseitig auf das Universelle vereinigte Blick Fichtes — der darin Plato innig verwandt ist — eben diese Tiefen des Lebens vollends aus den Augen verlor und sich ihm die Ich-Schauung schliesslich selbst im Äther des Illusionismus aufzulösen schien, erfasste Schelling diese Tiefe als den Grund der Natur, als das werdende Ich. Er nahm so zwei Ausgangspunkte für die wissenschaftliche Dar-

legung an. Entweder ein Niedersteigen aus dem an sich Unbeschränkten zu dessen immanenter Bestimmtheit als Bedingung des Bewusstwerdens, das nur in diesem Gegensatz möglich ist. Die den tieferen Lebensformen analogen Begrenzungen innerhalb dieser hohen Lebensform allein machen ja, wie wir im Aufsteigen gesehen, dessen eigentümlichen, unendlich reichen Inhalt aus. Es ist so ein grosser Gedanke Schellings, dass die Vertiefung in die Anschauung der Intelligenz, des Denkens, auf dessen Naturgrund zurückführe. Ganz ebenso führt aber das Aufsteigen in der Naturerscheinung, wenn wir ihren eigenen verborgenen Inhalt, das, was sich im Unbewussten der blossen produktiven Tätigkeit, die als solche unanschaulich ist, verbirgt, zu veranschaulichen suchen, in diesem Fortschreiten des Erkennens zum Geist.

Dieser hohe Drang nach lebendiger Veranschaulichung des Geistigen ist das eigentümliche Pathos der Naturphilosophie Schellings. Mit der Naturwissenschaft als solcher darf diese Lehre, die von dem Streben nach der Anschauung des innersten Lebensgrundes der Natur ausgeht und nach den Höhen des Geistes und der Gottheit emporfliegt, nicht verwechselt werden. Jene, die reale Seite, geht von der Materie als punktuellem Anfang zur linearen mechanischen Kraft, zur Schwerkraft über. Als höhere Potenz erscheint dann das Licht, als dritte der Organismus. Wir sehen, wie hier in allgemeinen Umrissen mit grossem Scharfblick die Reihe der nulldimensionalen, eindimensionalen, zweidimensionalen und schliesslich astraldreidimensionalen Funktionsweise ins Auge gefasst wird, obschon Schelling dies nicht als Dimensionsreihe zur Darstellung bringt. Steht in Geist und Natur das Bewusste, das heisst Veranschaulichte, Fixierte, dem Unanschaulichen, in seinen Tätigkeitsmomenten noch nicht Entfalteten gegenüber, so erscheint Schelling die Kunst, die im Sinnlich-Bildlichen das Geistig-Universelle, im geistigen Bewusstsein ebenso den dunklen Naturgrund zur Anschauung erhebt als die höchste Form des Bewusstseins, als die „einzige und ewige Offenbarung und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müsste“ (Transzend. Idealismus S. 460). Zur gnostischen Schauung des Intelligiblen (im Sinne von Proklos) erhebt sich Schelling in derselben Schrift

(S. 434) in der schönen Stelle: „Dieses ewig Unbewusste, was gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst Bestimmenden, Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit des Objektiven."

So verschwinden aber für Schelling in den Höhen der intelligiblen Anschauung schliesslich alle die tieferen Regionen des Lebens wieder, denn, und das ist für uns besonders interessant, es leuchtete diesem Genius sogar der Gedanke auf, dass sich die Stufenfolge der Schauungen in der Weise der Dimensionen aufbauen müsse. Schelling sieht erstens den unendlichen Gegensatz in den Formen des Bewusstseins und Lebens. Aber eben deswegen erscheinen diese Gegensätze in den höheren Formen des Lebens und Bewusstseins, wo sie in Erscheinung treten, wieder als voneinander untrennbar (als untere Begrenzungen derselben). So erläutert er das Zusammenfallen der Gegensätze, das Thema Giordano Brunos in seinem „Bruno". „Denn was sich absolut und unendlich entgegengesetzt ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen" (S. 44). „Der unendliche Begriff", erläutert ferner Schelling, „verhält sich zu dem Endlichen, wie das Quadrat zu seiner Wurzel." Erscheint also die Welt des Endlichen in drei Dimensionen aufeinander getürmt, so erscheint nun auch die intellektuelle Welt, die sich über derselben erhebt, als neue Dimension über derselben, als höhere Potenz, wie das Quadrat der Linie gegenüber. „Wird aber," fährt hier Schelling fort, „das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit ist" (Bruno, S. 94—96). In der Idee tritt nun im Sinne Schellings das Ewige in Erscheinung, das Äonische, das Pleroma. Wenn wir vom Sinnenbild zum Begriff übergehen im Denken, so sind wir vom Endlichen zum Unendlichen übergegangen, also in eine höhere Dimensions-

schauung. Aber nur sofern wir auf den unendlichen inneren Reichtum, der in der Denkfunktion alle möglichen Einzelbilder, die als solche sich als Seiendes darstellen für das gemeine Bewusstsein, uns besonnen haben, wird das Denken zum Sein. Wir verstehen so, wenn Schelling die intellektuelle Anschauung als die Identität des Denkens (das nur die überflogene unanschaulich schematische Perspektive darstellt) und des Seins definiert und sagt: „Die absolute Gleichheit des Denkens und Seins in der Anschauung ist Grund von der Evidenz der geometrischen Anschauung" (Bruno, S. 146). Es erscheinen aber in diesem Flug nach immer höheren Unendlichkeiten, diesen gegenüber, die Tiefregionen wie ein Differenziales, Verschwindendes in potenzierter Form, als Nichtigkeit der Nichtigkeiten. Mit dem Aufrollen des Tätigkeitsuntergrundes in immer neuen Schauungen, die schliesslich in der absoluten Erkenntnis gipfeln, erscheint zugleich das ursprüngliche Wesen, die vollendete wirkliche Realität enthüllt, an welcher das, was in der tieferen Dimension in Erscheinung tritt, nur wie ein Schatten, wie eine differenziale Fläche, wie ein verschwindender Punkt sich ausnimmt. Diese Idealwelt erscheint so schliesslich als das einzige Original, das allein ursprüngliche Sein, dessen flächenhaftes Abbild, dessen Schattenriss die Welt der Tiefregionen, der sinnlichen phantomartigen Erscheinungswelt ist. So verstehen wir den Satz: „Das absolute Erkennen ist das absolute Wesen und das absolute Wesen das absolute Erkennen" (Bruno, S. 169). So verstehen wir die Sätze in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre", dass in Wahrheit nur Gott, nur das absolute Erkennen sei. „Jenes Wunder des Daseins oder das göttliche Leben als ein aktuelles und im vollsten Sinne wirkliches Erkennen heisst allein Wachen; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf, denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist" (S. 61).

Das „Pleroma" also, die heilige Ureinheit, die allen dunklen Untergrund des Produzierens in sich, in seiner Lichtfülle entschleiert hat, ist als das Schauen des wahrhaften Seins, als die Enthüllung der Geheimnisse der Dinge und der Geister das allein

wahrhafte Schauen nicht bloss, sondern das enthüllte wahrhaftige Sein dieses Schauens selbst. „Gott begreift also nicht bloss das All, sondern er ist es wesentlich selbst.“ (Ebd.) Das ist der Pantheismus Schellings, in den er durch sein Sichversenken in die Schauung des Intellektuellen und Intelligiblen verfällt. Es wird damit die Frage aktuell, wie denn die Illusion einer Verselbständigung der Welt der endlichen Geister und ferner der sämtlichen Dinge überhaupt eintreten könne. Diese wird in dieser Schrift, wie auch in der Schrift „Philosophie und Religion“ auf den Abfall der Geister von ihrem Urquell zurückgeführt.

Gerät so Schelling wieder in die Regionen der neuplatonischen Philosophie, so knüpft er auch an Jakob Böhme an in seiner gegen J. G. Jacobi gerichteten Streitschrift „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen“. Die Natur wird hier als der Urgrund und dunkle Grund dargestellt, als das negative Prinzip, ohne welches ein Bewusstsein Gottes nicht möglich wäre, als die beschränkende und verneinende Kraft, ohne welche Gott ein wesenloses Wesen wäre.

Den kosmogonischen Prozess, in welchem das göttliche Leben diesen Gegensatz aus sich herausprojiziert in der Schöpfung und in sich wieder zurück nimmt in der Erlösung, will Schelling in seiner Offenbarungsphilosophie darstellen. Er nennt diese Philosophie auch positive Philosophie, insofern sie von der Existenz im Sichentfalten ihres dunklen Grundes zum Begriffe fortschreite, im Gegensatz zu Hegels negativer Philosophie, die den entgegengesetzten Weg versuche. Das Seinkönnende wird hier aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben, so ausser Gott gesetzt.

> Die drei Potenzen oder Möglichkeiten in Gott sind: der bewusstlose Wille, der besonnene Wille und die Einheit beider, jene Einheit des Unbewussten und Bewussten, die wir schon betrachtet haben als vollendete schöpferische Macht. Die zweite wird zum Demiurgos der ersten, die dritte erst vollendet den Geist.

HEGEL

DIE ENTDECKUNG DER UNENDLICHEN UNTERSCHIEDE ODER DIMENSIONSABSTÄNDE DER ERSCHEINUNGEN / DIE ANNAHME IHRER GRUNDSÄTZLICHEN DIESELBIGKEIT ALS QUELLE DER WIDERSPRUCHSDIALEKTIK / DER VOLLENDETE PHILOSOPH ALS VOLLENDETER SOPHIST / HEGELS SYSTEM IM ZWIELICHT VON PHILOSOPHIE UND GNOSIS / CHAOTISCHE VERWIRRUNG IM KAMPF MIT GNOSTISCHER SCHAUUNG / FORTSCHRITT HEGELS ÜBER KANT HINAUS / DER ENTWICKLUNGSGEDANKE BEI HEGEL / NACHFOLGER HEGELS / ADOLF LASSONS ARISTOTELISCHE WENDUNG / DAS MYSTERIUM DES ORGANISCHEN UND DES ÄONISCHEN GEDÄCHTNISSES / DER STURZ DES LINKEN FLÜGELS DER SCHULE HEGELS IN DEN MODERNEN NATURALISMUS

Nun haben wir gesehen wie die Denkfunktion die verborgene Seite der Existenz des Sinnlichen, seinen tätigen Untergrund entfaltet im Lichte des Bewusstseins. Als dies unendlich Reichere beherrscht sie in ihrem feinen Netz alle gegebenen Formen sinnlicher Wirklichkeit, alle bildlichen Erlebnisse, alle möglichen Wechselstudien seines Wandels. So gestaltet die höhere Funktion, das Denken zugleich das möglichst vollendete Nachbild der relativ unbewussten, nicht fixierten Stadien des Lebens der Tiefregionen der Existenz, des seienden Erscheinens, insofern es nichts als dieser erinnerungslose Wandel der Innerlichkeit der Naturexistenz ist, und dann ferner auch des relativ fixierten Sinnlich-Bildlichen, insofern dieses selbst wieder einen tieferen wogenden Lebensgrund darstellt, dessen Oberfläche gleichsam nur fixiert erscheint. Als Bedingung des Fixierens dieses neuen höheren Reichtums, des Offenbarwerdens des verborgenen schöpferischen Untergrundes desselben erscheint der Sprung in die Unendlichkeit, den wir Dimension nennen. Die nächsthöhere Dimension ist das Erkennen des lebendigen Tätigkeitsgrundes der beliebigen gegebenen Lebensform oder Stufe, sie ist gleichsam das Untertauchen in seine eigenen

Meerestiefen und das Ausbreiten dieser Tiefe im Lichte der neuen Höhe. Damit ist eine neue Oberfläche, eine neue Erscheinung, ein neues höheres Phänomen gewonnen um den Preis dieses Untertauchens in die neue Unendlichkeitstiefe. Nicht in einem bloss Verschiedenen also, nein nur im unendlich Verschiedenen wird so die Natur des Gegebenen offenbar für das Erkennen, das so unendliche Gegensätze überbrückt. Indem aber die verborgene Natur eben dieses Gegebenen entfaltet wurde in der neuen Tiefe und heraufgeholt an das neue Licht, erscheint es so, als wenn dies unendlich Verschiedene als Entwicklungsstufe ein- und desselben ans Licht träte. Unendlich Verschiedenes als ein- und dasselbe betrachten wollen in der Dieselbigkeit, heisst jedoch in den Abgrund des Widerspruchs stürzen.

In der intellektuellen Anschauung, wie sie Schelling fasst, sind alle Gegensätze der Erscheinung inbegriffen und versenkt, alle Bilder und alle Intelligenzen. Sie ist das Überbildliche und das Individualitätslose oder besser Überindividuelle des Absoluten selbst, in dessen „heiligen Abgrund" als der höchsten Einheit alles ebenso untertaucht als aus ihm hervorgeht (Bruno, S. 81). Es ist das ganz offenbar der Bythos des Valentinus. Denken und Sein ist hier identisch, denn es ist der höchste Gedanke, der hier als seiend geschaut ist und der alle Untiefen des Seins und seiner Tätigkeit, des Bildlichen und Geistigen aufgehoben hat und verklärt in seinem Licht. Aber in solcher Fülle schwindet dem Auge hier wieder alles Einzelne und das höchste Licht wird wieder zur Nacht und zum Abgrund. Statt des höchsten Bewusstseins und der höchsten Klarheit haben wir wieder das Chaos, wie es die Sophia des Valentinus erfuhr, als sie sich tollkühn mit einem Male in diesen Lichtabgrund stürzen wollte. Die Rolle des Grenzehüters und Grenzesetzers übernimmt aber hier Hegel. Und der Götterbote, der über die Abgründe des Schauens, die sich zwischen den qualitativ verschiedenen, in unendlichen Gegensätzen von einander getrennten Lebens- und Erscheinungsregionen mit geflügeltem Fuss hinübergleiten soll, ist der Widerspruch. Aber zum Widerspruch wird die funktionelle Vereinigung unendlicher Gegensätze nur, wenn wir sie als die Erkenntnis desselben, derselben Wirklichkeit, desselben Seins setzen, wenn wir irgend eine dieser

gegensätzlichen Formen als die metaphysische Grundwirklichkeit und Grundwahrheit der andern einfach an deren Stelle setzen, in ihr „aufheben", in ihr verschwinden lassen. Diesen Widerspruch hat alle Philosophie auch vor Hegel begangen, indem sie in ihrem beliebigen Prinzip alle anderartigen Formen, all die unendlichen Gegensätze aufzulösen, dieselbe in das Prinzip umzudeuten und umzufälschen versuchte. Hegel übt nun dieses Amt der Philosophie, die den begangenen Widerspruch immer sophistisch zu verbergen sucht, nur mit vollem Bewusstsein und in voller Offenheit. Die Grundursache dieser Konfusion, die das Wesen der Philosophie ausmacht, haben wir kennen gelernt. Es ist die Verwirrung der Aufgabe des vergleichenden Naturerkennens mit dem der fundamentalen Erkenntnis, der Forschung der innerlich gegebenen Erlebnisse als existierender. Hegel ist, wie wir sehen, nur bewusster und folgerichtiger als alle Philosophen vor ihm. Mit ihm tritt nur der Widerspruch offen an den Tag als Prinzip der Philosophie, und die sich vorbereitende Selbstauflösung der Philosophie ist zugleich die Vorbereitung der Erkenntnis, der Gnosis, die berufen ist, in wissenschaftlicher Form an die Stelle der Philosophie zu treten.

Die Grundanschauung jedoch, von der Hegel ausgeht, ist die schon bei Schelling betonte Dieselbigkeit des Denkens und Seins. Es ist das die Anschauung des Gedankens als Leben, der „objektive Begriff", die intellektuelle Anschauung, das Selbsterkennen des Denkaktes. Da nun aber das Denken allein das möglichst vollendete Naturbild herzustellen vermag, der dunkle Grund des produktiven Schaffens aller Wirklichkeit im Denken ans Tageslicht des Bewusstseins tritt, so sieht Hegel im Denken die offenbare Grundwirklichkeit, die eigentliche Substanz der Welt. Alle die reichen Bezüge, in welchen sich die Denkfunktion in Lebenseinheit mit allen andern Weisen des Lebens und Bewusstseins bewegt und zugleich im eigenen Kreise, als einer reichgegliederten hohen Dimensionsfunktion, erscheinen ihm nun als Wandlungen des Denkens, welches sich von seinen einfachsten Grundanschauungen bis zu den höchsten fortbewegt als dieser lebendige Bezug, als ein und dieselbe Funktion, die sich in solchem allseitigen Bezug zeigt. Keine der Formen kann für sich isoliert, starr und

gleichgültig gegen die andern in sich verharren, weil jede einzelne eben Funktion, Form des Lebens, Lebensbezug auf das unendlich Andere ist. In diesem Bezug aber vom einfachsten Unmittelbaren, was Hegel als Sein bezeichnet, gewissermassen vom Logisch-Punktuellen ausgehend, kommt er zur Betrachtung des Sichhinausbewegens aus dieser starr erscheinenden und damit inhaltslosen, dem Nichts gleich zu erachtenden Position zum Werden und ferner auf das in solchem Bezug des Werdens konkreter bestimmte Sein, das zum Dasein wird. Das qualitativ Lebendige, Sinnlich-Bestimmte, das in diesen Kategorien noch durchschimmert, wird in farblose Gleichförmigkeit versenkt im Quantitativen, als welches sich das schauende Denken erkennt, wenn es sich zu seiner Universalperspektive erhebt. In dieser ist aller Wandel versenkt, erinnert im „Wesen". Während jedoch die Seinskategorien den unendlichen Reichtum, den das Denken in sich birgt, in den Schein einer einfachen und inhaltslosen Unmittelbarkeit versenkt haben, hinter der die qualitativ sinnliche Bestimmtheit nur hindurchschimmert, die sich wieder in der Universalperspektive des Denkens auflöst, so löst sich in den Wesenskategorien dieser Schein der Starrheit auf im Hervortreten äusserlicher Bezüge. Zum Bewusstsein des Inbegreifens des eigenen unendlichen Reichtums erwacht das Denken erst im Begriff, der sich damit schliesslich auch als Inbegriff der Fülle der Wirklichkeit selbst, als Idee weiss. Damit hat das sich als Universelles betrachtende Denken den Gipfelpunkt erreicht, wo es in diesem Kreis von Kreisen den Anfangspunkt, das Geheimnis des Seins in sich bewusst entfaltet hat. Es ist für den einseitigen Intellektualismus Hegels bezeichnend, dass er in dieser intellektuellen Anschauung des Universell-Bildlich-Dinglichen, als welches seine Idee erscheint, die Gottheit selbst vor der Erschaffung der Welt, das Pleroma also erreicht zu haben glaubt und aus einem „freien Entschluss" der Idee den Gegensatz ihrer selbst, die Natur als deren Selbstverneinung hervorgehen lässt. So wie dann ferner aus dem dialektischen Prozess einer als Negativität des Denkens, als Gedankengespenst produzierten Natur durch eine fernere Verneinung dieser Entäusserung der Geist hervorgeht. Gnostische Tiefe kommt jedoch auch diesem Gedanken zu, sofern das Ver-

neinte, als Verschwindendes, Differentiales das Aufsteigen in die höhere Dimension und das „Aufheben", Inbegreifen in der höheren Totalität als deren Moment kennzeichnet. Vom individuellen subjektiven Geist schreitet so diese Negation, die eigentlich eine Verneinung der Verneinung, das heisst ein Aufheben des Endlichen, Beschränkten im Unendlichen und Allinbegreifenden ist, schliesslich zur Sphäre der Gemeinsamkeit solcher subjektiver Individualitäten, zum objektiven Geist und schliesslich im Aufsteigen in die höhere Dimensionsbestimmung, in der der Einzelgeist zum Moment der ursprünglichen Lebenseinheit alles Geistigen wird, zum absoluten oder göttlichen Geist empor. Da aber Hegel aus der Intellektualsphäre des individuellen Geistes sich eigentlich nur in ein Zwielicht des Intellektuellen und Intelligiblen und nie zur eigentlichen Lebensanschauung dieses letzteren erhoben hatte, fällt die Funktion des absoluten überindividuellen Erlebnisses zusammen mit der bildlichen Form, die sich der individuelle Geist von derselben in der Religion und Kunst macht und der intellektuellen, die er sich in der Philosophie selbst ausbildet, die nach Hegel die Lösung des Problems der Erkenntnis bedeutet.

Indem Hegel den Begriff an die Stelle der intellektuellen Anschauung setzte, wollte er das Chaotische dieser Anschauung, wie sie sich in der wissenschaftlich unentfalteten, selbst halb begrifflich, abstrakt dämmernden, halb bildlichen Weise, in der Reproduktion des Valentinischen Lichtabgrundes bei Schelling zeigte, in lichtvoll gegliederter, verständig bestimmter Form zur Darstellung bringen, also die wissenschaftlich-exakte Darstellung dieser genialkünstlerischen Schauung, ihre auch für das gemeine Bewusstsein zugängliche Darstellung schaffen. Dieser kühne Versuch, der die Mängel der Lehre Schellings (der den Neuplatonismus auf kritisch vertiefter Stufe neu hervorbrachte) sehr scharf ins Auge fasst und auch die Notwendigkeit verständig klarer, streng wissenschaftlicher, positivistischer Darstellung schon in der grandios gedachten „Phänomenologie des Geistes" fordert, musste misslingen. Hegel hatte eben den Bann der philosophischen Identifizierung des fundamental Verschiedenen im Erkenntnisprozess (nach Analogie des Naturerkennens) und damit den Grundwiderspruch aller

Philosophie nicht überwunden, und anderseits auch das der Philosophie als solcher unentbehrliche Werkzeug und Organon, die rein begriffliche Darstellung erst recht nicht entbehren können, die anstatt Klarheit zu bringen, die Hauptursache aller Verwirrungen ist und die Schöpferin des grossen Chaos, in welches die ganze Philosophie nun unrettbar stürzte. Begriffe sind nämlich allerdings etwas ihrer Natur nach Bewegliches, Unbestimmtes, Variables, nie scharf Abgegrenztes. Die Worte, in denen sie sich bewegen, sind, als dies halbbildliche, halb negative, mit Zeitalter und Individualität Veränderliche, zwar das willkommene Werkzeug einer Methode, die wie die Hegelsche das Taschenspielerkunststück der Wandlung fundamental verschiedener Phänomene ineinander sich zum Grundsatz macht, aber sie führen damit eben in jenes Chaos der Sprachverwirrung, welches alles in alles wandelt. Klarheit, Bestimmtheit, Unzweideutigkeit (die bei Hegel zur Vieldeutigkeit wird) verleiht nur die Anschauung, nicht das Oszillieren der Begriffe, die immer nach verschiedenen Seiten hin in unbestimmten Grenzen schillern. Anstatt zu strenger Wissenschaft, führt diese Methode des Spielens in Begriffen, deren Untergrund der Anschauung nicht aufgedeckt wurde, in arabeskenartige, halbphantastische, willkürliche Gedankenverschleierungen, in ein logisches Metamorphoseon, wo sich alle Gestalten in alle chaotisch wandeln. Die Dimensionsschauung allein, die die unendlichen Gegensätze der Bewusstseinsformen als solche in ihrer vollen Schärfe festhält, aber in ihr auch den Bezug auf die Grenzen der Dimensionsbestimmung nach oben und unten, vermag in unzweideutiger vollendeter Klarheit die Lebensformen ebenso zu unterscheiden, wie zusammenzubringen, die sich zueinander im Dimensionsverhältnis eben wie Totalität und Grenzbestimmung verhalten. Und es hat sich gezeigt, dass das Wahre und Grosse auch bei Hegels Methode der Negativität und der Produktion durch Negation der Negation die durchschimmernde Schauung des Dimensionsverhältnisses war.

Wir sehen, wie die Dimensionslehre auch alle die feinen Eigentümlichkeiten dieser subtilsten aller Philosophien beleuchtet und uns dieselben begreifen lässt in ihren anschaulichen Tiefen.

Die Hegelsche Philosophie ist die Vollendung und der Gipfel

der Philosophie gewesen, insofern sie den Grundirrtum aller Philosophie zum Prinzip erhob. Wenn die verschiedenen Philosophien mit irgend einer Bewusstseinsform, dem Prinzip, den ganzen Kreis der Bewusstseinsformen verwirrten, so verwirrte dagegen in Tollkühnheit Hegel alle mit allen. So allein, dachte er, konnte die lebendige Wahrheit selbst, die Lebenseinheit aller ans Tageslicht des Bewusstseins treten, wo kein Glied von diesem heiligen Taumel sich ausschliesst, „wo kein Glied nicht trunken ist", wie er seiner grandiosen „Phänomenologie des Geistes" sagt.

Während Kant die Möglichkeit des Erkennens auf der bisherigen Grundlage eigentlich verneinte und an dessen Stelle in seiner Transzendentalphilosophie die Lehre vom formalen Gebrauch der apriorischen Anschauungs- und Begriffsformen in ihrer Beziehung auf eine mögliche sinnliche Erfahrung festzustellen unternahm, diese Formen aber selbst für an sich ganz inhaltslos und leer hielt, so unternahm dagegen Hegel, eben den eigentümlichen Inhalt dieser Grundformen des geistigen Bewusstseins zu erforschen, und wurden sie ihm in solcher Weise wieder zu Wirklichkeiten, zu „objektiven Begriffen". Während Kant alle Realprinzipe der Philosophie für unmöglich erklärt, da die Kategorien nur leere Formen der sinnlichen Erfahrung wären, werden bei Hegel die als Wirklichkeiten betrachteten Universalanschauungen wieder zu ebenso viel Prinzipien der Erkenntnis. Das Absolute, das Prinzip definiert sich als Sein, Nichtsein, Werden, Zahl, Mass, Wesen, Erscheinung, Idee, Natur, Geist usw. Irgend eines derselben aus diesem Kreis herauszureissen ist nach Hegel Willkür, und die Wahrheit ist vielmehr, dass alle diese Philosophien mit ihren Prinzipien recht gehabt hätten. Die Wahrheit aller ist aber der Prozess ihrer Entwicklung, in welchem sich allein der unteilbare volle Sinn aller darstellt, in dem einen unteilbaren Erkennen selbst, dessen lebendige organische Glieder diese einzelnen Grundformen sind. Nach Kant sind diese Formen alle nichtseiende Schatten, die zu etwas nur werden, wenn ihre leere Form irgend ein Inhalt der Erfahrung füllt. Bei Hegel sind sie alle existierende Phänomene — und hier zeigt sich der grosse gnostische Blick — eine Existenz hinter ihnen zu suchen, ein Ansich ist kindischer Aberglaube —, aber sie existieren nur als

dieser lebendige Wandel aller in alle, als Prozess. So tritt eigentlich mit der absoluten Idee der Entwicklungsgedanke selbst als Prinzip der Philosophie in den Vordergrund.

Der Entwicklungsgedanke Hegels aber wird dadurch chaotisch, dass in jede einzelne Form immer wieder alle versenkt, mit ihr identifiziert werden und sich dann allerdings wieder aus ihr scheiden und von ihr unterscheiden. Beides wird wieder als derselbe Prozess erklärt. Es fehlt die Klarheit der Unterscheidung hiermit ebenso wie die klare Einsicht in die Synthese, die Einheit, die unendliche Gegensätze überall ineinsprojiziert und verwirrt. Diese Verwirrung aber sind allerdings die Kategorien selbst, und Hegels Scharfblick hat diesen Charakter der Kategorien wundersam durchblickt. Aber er konnte diese Verwirrung des ineinsprojizierten unendlich Verschiedenen nicht wieder entwirren. Dies wird nur möglich, wenn wir das unendlich Gegensätzliche ebenso getrennt erhalten als vereinigen in der Dimensionsschauung. Bei Hegel jedoch geht die Entwicklung aus der widersprechenden und damit mystisch-dunklen Einheit der absoluten Idee oder des absoluten Geistes als Weltsubstanz hervor. Die göttliche Idee ist selbst diese Dialektik und das Band, welches alle die qualitativ verschiedenen Erscheinungen des Bewusstseins und der Welt verbindet in einer unteilbaren Einheit des Lebens und Erkennens, wobei das Erkennen selbst nur die höchste Form des Lebens ist nach Hegels eigener dialektischer Reihenfolge.

Den Entwicklungsgedanken, dies eigentlich Grosse bei ihm, hat Hegel aber eigentlich nur hervorgeholt aus den heiligen Tiefen jenes Erkennens, wie es schon der gnostischen, der echten Grundlegung der pseudochristlichen Periode zu Grunde liegt. Der Sohn des Menschen, der Äon der siebenten Dimension, weiß sich als das Samenkorn, das in die Erde versenkt werden soll, um tausendfache Früchte der Kultur zu tragen, als Senfkorn, welches zum Baume werden soll, unter welchem die Vögel des Himmels nisten. Des Himmels, der fortan nicht in äusserer Gestalt, sondern in uns aufgehen soll. Und Basilides entwirft nach den Sethiten den Grundgedanken der darwinischen Entwicklung der Arten, und Valentinus fasst seine Äonen als Doppelgestalten,

als Äonenehen, deren Paare in lebendiger Zeugung alle Lebensformen des Himmels und der Erde produzieren, in einer Verkettung, die den schöpferischen heiligen Lichtabgrund der Geister mit der tiefsten Stofflichkeit verbindet. (Vergl. die Abschnitte über Basilides, Valentinus und die Sethiten im Bd. I dieses Werkes.) Es ist das alles wieder das Bild desselben Entwicklungsgedankens, das ungleich klarere harmonischere Bild des chaotischen Gedankens Hegels, der die Gestalten alle ineinander verwirrt. Aber ach, ein Bild nur! möchte man mit Faust ausrufen. Die Tiefen des Lebens selbst sollten erfasst werden; an den Brüsten der heiligen Natur, der Göttin Isis möchte der Mensch saugen, um zur vollen, lebendigen Geistesgestalt zu werden, aus dem Gedankengespenst, zu dem ihn die Philosophie gemacht hat, die moderne mit Kant, ihrem Vollender, nicht minder wie die antike. Was also Hegels chaotische Fassung demungeachtet dem genial klaren Bilde gegenüber als Fortschritt kennzeichnet, ist die Vertiefung in die Schauung der einzelnen Formen des Geistes, die als seiende existierende Phänomene nunmehr sachlich, in intellektualer Anschauung ihrem eigenen verborgenen Gehalt nach erforscht werden, während die frühere Philosophie immer nur wegsah von den Gestalten, sie in etwas anderes, in das jeweilige Prinzip sophistisch umzudeuten suchte. Kant verbot die bestimmte Umdeutung, gebot jedoch die Umdeutung, die prinzipielle Fälschung schlechthin erst recht, indem er erstens alle Grundformen des Denkens als blosse Phänomene in ihrem eigenen Tatbestand sophistisch verneinend auf ein unbekanntes Original, das Ding an sich verwies, anderseits wieder zu blossen Werkzeugen und äusseren Modeln des Materials der sinnlichen Erfahrung machte. Bei Hegel, der alle diese Grundformen zu Prinzipen macht, werden grundsätzlich alle von dem Fluch, in anderes umgedeutet zu werden, allerdings nicht befreit, denn auch Hegel ist Philosoph, und wie wir sehen mit Recht der absolute Philosoph, das heisst der allseitig konsequente, absolute Fälscher und Sophist. Aber da sie doch alle das gute, gleiche Recht gewonnen im Mittelpunkt zu stehen, so haben sie auch das Recht in ihrem eigenen Tatbestand betrachtet zu werden, objektiv schauend, sachlich dem eigenen Gehalt nach erforscht zu werden, was ungeheuer viel bedeutet.

Was das nun bedeutet, wie bahnbrechend dieser Gedanke ist, welcher Erlösungsgedanke es war, alle Geistesformen in den Mittelpunkt zu stellen, zeigt sich insbesondere in den herrlichen Analysen, die Hegel in den nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über Ästhetik und Geschichte der Philosophie vollbracht hat. Es bedeutet das eine neue Methode der Forschung, die dann weiter in der Geschichte der neueren Philosophie eines Kuno Fischer, in der Ästhetik von Fr. Th. Vischer und in den so feinen und reinen Arbeiten eines Eduard von Hartmann ihre Triumphe feiert. Einer der hervorragendsten Vertreter der Hegelschen Schule, der an den Gedankenkreis Hegels mit selbständiger Gedankenschöpfung herangetreten ist, Adolf Lasson, geb. 1832 (vergl. Der Widerspruch, Ausgabe der Philos. Gesellsch. v. Berlin)*), hat mit einem Zurückbiegen auf Aristoteles den Versuch gemacht, die Widerspruchslosigkeit, den Satz der Identität für das Reich der Gedanken zu retten und die Natur und Sinnenwelt dem Dämon Widerspruch überlassen. Das hat insofern volle Begründung, als die Identität spezifisch-logische, d. h. Gedankenfunktion ist. Was aber Hegel eigentlich vorschwebte, war ebenso die Proteusnatur, die Unbestimmtheit, sowie der unendliche Gehalt aller Gedankenformen, die in organischer Einheit eben der Gedanke, der Logos sind. Der unendliche Gehalt aller Formen, denn alle sind Prinzipe, soll sich bei Hegel aus der Analyse jeder Form ergeben. So ergibt sich denn die Einsicht in den ureigenen in sich wundersam reichen, geistigen Tatbestand jeder einzelnen, wo dann eine goldene Kette allerdings in alle leitet und in Wahrheit auch in lebendigem Bezug auf alle deutet und hinweist als den vollen Sinn ihrer selbst. So beginnt mit der sachlichen Darstellung die organische Betrachtung aller Geistesformen sich Bahn zu brechen, denn alle diese Glieder sind organisch, Glieder des absoluten Kosmos, des allumfassenden Lebens, dessen unendliche Kraft unendliche Gegensätze bewältigt und in seiner höchsten Form das Zusammentreffen aller, das Erkennen ist.

Doch wir eilen der hier begonnenen Entwicklung voraus!

*) Lasson schrieb ein „System der Philosophie des Rechts", ein Werk über „Meister Eckehart" und mehrere kleinere Schriften über Baco v. Ver., Fichte usw.

Was entwickelt sich? Darauf antwortet uns das Bild des Evangeliums: das unscheinbare Samenkorn, das in die Tiefe versenkt worden war. Es ist das der zarte Keim, das beginnende Aufleuchten eines höheren Funktionskreises, der sich mit den tieferen in Verbindung setzte, um ihre Kraft und ihr Licht in die Höhe emporzutragen. Damit wird die Tiefe aber zugleich in dieser Höhe entfaltet, ihre verschlossene Natur erschlossen, eröffnet dem Lichte, ihr Geheimnis enthüllt. Diese Tiefe ist vorerst die sinnliche Empfindung. Sie ist unerschlossene, weil in ihren Phasen des Wechsels in keiner relativ ruhenden Anschauung entfaltete Lebensform. Sie wird zwar immer und auch in allen höheren Formen, diesen zugrundeliegend, der sich verbergende dunkle Kern bleiben, aber damit zugleich auch in ihnen überall die lebendige Triebkraft, die in ferneren immer höheren Stufen des fixierten, des relativ Ruhenden, also in immer höheren Anschauungen erschlossen werden muss. Sie ist jener Anfang, von welchem Goethe spricht mit den Worten des „Faust“: „Im Anfang war die Tat.“ Sie ist also der letzte Lebenskern aller Formen, also auch der des höchsten Lichtes, das differentiale letzte Moment aller. Und was ist der Same von oben? Er ist in irgend einer Form immer diese höhere, schon fixierte Funktion selbst als Voraussetzung, als Ferment, als höhere Formkraft oder Entelechie, die sich mit der Tiefenform in Verbindung setzt, um zu erstarken und anzuwachsen, um sie schliesslich in sich zu erleben und in der eigenartigen höheren Sphäre des Lebens zu reproduzieren, um ihr Licht an sich zu ziehen.

Die Entwicklung stellt also in diesem Sinne einen Prozess des Wechsels der Energie dar, der zugleich ein stufenweises Erstarken der höheren feiner gegliederten Lebensformen darstellt, die anfangs als verborgene „Anlage“ gewissermassen im Hintergrund des Prozesses schlummerten und schliesslich als gestaltende Kraft in den Vordergrund traten und auf Kosten der tieferen Lebensformen mächtig angewachsen siegreich zu herrschenden Formen werden, die sich in allem ausprägen und die tieferstehenden gröberen Formen in ihren Dienst zwingen. Indem die höhere Lebensform aber die tiefere in der Lebenseinheit, in die sie mit ihr getreten war, erlebt, wird sie in ihrem eigentümlichen Gepräge des Lebens zu-

gleich ein Nachhallen ihres Schwingungstones und ihres Wechsels, ein Nachbilden also ihrer Tätigkeitsformen, welches Nachbilden aber in dem feineren höheren Lebenselement, in der feineren Tätigkeitsform, gewissermassen in Obertönen derselben erfolgt. Sie wird die Bewegungsphasen der tieferen nachbilden, aber in einem feineren Lebenselement. Es wird so die gesteigerte Innerlichkeit höherer Dimensionen zur Erinnerung, zur Gedächtnisfunktion, und es wird klar, warum im Sinne der „Perigenesis des Plastidule" Haeckel das organische Funktionieren durch seine Fähigkeit des Gedächtnisses kennzeichnet. Und wir begreifen, warum noch höhere, geistige Dimensionsfunktionen im Sinne der Inder in ihrer Akasa-Chronik zur Gedächtnistafel vergangener Generationen, ja vergangener Weltalter werden. Und endlich, warum im Sinne Platos die universellen Gedankengesetze, die sich in den apriorischen Formen der Logik und Mathematik darstellen, nur ein Wiedererinnern aus vergangenen Äonen sind. Höhere Lebensformen nehmen sich in der Funktionsgemeinschaft mit tieferen deren Schwingungsweisen im unendlich feineren widerstandslosen Element ungleich dauernder aus. In der Dimensionenlehre sehen wir so die Mysterien der uralten Weisheit Indiens, der Pythagoreer und Platos sich lichtvoll verweben den sublimaten Resultaten der modernen Biologie.

Da nun das relativ viel Gröbere sich in der höheren Dimension in einem relativ unendlich Feineren, in einer der früheren Form gegenüber relativ verschwindend feinen und in diesem Sinne differentialen Form ausprägt, werden aus diesem Grunde dessen letzte Bewegungselemente der Totalerscheinung gegenüber zurück und in relativer Ruhe, in der Anschauung, in fixierter Form ans Licht treten. Es wird das Tieferstehende, die Tätigkeit als solche, das Seiende also im Erkenntnisakte als in einem fundamental verschiedenen Element zur Darstellung kommen, in dem Sinn, dass in dieser Nachbildung ein relativ Unendliches übersprungen, ein fundamentaler Gegensatz überbrückt erscheint. Sein und Erkennen treten so in den bekannten fundamentalen Gegensatz, den die Philosophie einfach voraussetzt, doch wissenschaftlich nicht aufzulösen vermag, weil es sich eben um einen Dimensionsgegensatz handelt. In Momentphotographien,

wie bei den beweglichen Bildern, wird so die Tätigkeit im anschaulichen Erkennen fixiert. Von Anschauung zu Anschauung schreitet so der Geist fort, das Unanschauliche, die blosse Tätigkeitsform der tieferen Stufen immer wieder in seinem Licht auflösend im Prozess des Erkennens. Es erscheint so das höchste Leben als höchste Form des Erkennens; es erscheint die Fülle des Lebens, das Pleroma als die Fülle des Erkennens. Eben weil alle Stufen miteinander in organischer, in funktioneller Gemeinschaft stehen, ineinander tönen und leuchten, demselben Prozess entsprechend, der im Resonanzboden den Widerhall und im Spiegel als der feingegliederten glatten Fläche die Spiegelung hervorruft, sind die höheren Formen der Widerhall, die Abspiegelung der tieferen in ihrem höheren Lebenselement: das Erkennen der tieferen. Was blosse Tätigkeit, blosses Erlebnis ist, verklärt sich zum Bild, welches Bild im eigenen Kreis wieder als blosses Erlebnis gilt und sich im Bild des Bildes erst zum Erkennen seiner selbst erhebt.

Dies Aufsteigen ist aber wieder nur möglich, wenn die beliebige gegebene höhere Stufe mit einer noch höheren als Anlage schon in prädisponierter Verknüpfung steht. Es weist diese also auf die Reihe der höheren als Voraussetzung von Tätigkeits- und Lebensformen ihrer selbst hin, die noch nicht aktualisiert sind, die noch im relativ Unbewussten schlummern. Es gewinnt so das Unbewusste, das uns vorerst als das dunkle, in der Anschauung noch nicht fixierte Erlebnis der Tätigkeit, als Abgrund der Finsternis, der Stofflichkeit, des Sinnenlebens entgegentrat, einen neuen Sinn, den einer Lichthöhe des Schauens, die noch nicht aktualisiert ist. Wenigstens noch nicht aktualisiert für dies bestimmte Erleben einer beliebigen schauenden Individualfunktion, einer beliebigen geistigen Individualität. Erscheint es in der ersteren Form als das Unter-Bewusste, so erscheint es hier als das Über-Bewusste; in der ersten Form als dunkler Naturgrund, in der zweiten als göttlicher Lichtabgrund; in der einen Hinsicht als das Ur-Reale, in der zweiten als die Idealität schlechthin.

Die Reihe dieser Funktionen im Aufsteigen nach höheren Dimensionen hatte sich nun im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung bis zu gewisser Höhe und in gewissem Masse aktualisiert. Der vorgeschichtliche Zauber und Geisterglaube steht mit

dem Sichentfalten des Tief-Astral an der Wiege der Menschheit. In der Mythen- und Märchenwelt und in den ins Masslose übergehenden Gestaltungen der Phantasie, wie sie insbesondere die Naturreligionen Asiens aufweisen, war das Hoch-Astral ins geschichtliche Bewusstsein getreten. In Hellas entfaltete sich die devachanische Schauung des Bildlich-Geistigen. Das Bewusstsein des geformten Devachan geht aber schon ins Formlose über im philosophischen Bewusstsein der Griechen, so dass mit dem Anlehnen an das Dinglich-Gegenständliche, Bildlich-Äusserliche das Bewusstsein der späthellenischen Epoche schon an den Pforten des Pleroma steht. Dieses hat sich in seiner ganzen Herrlichkeit eröffnet mit der antiken Gnosis. Aber in dieser Gestalt ist die Gnosis ebenso noch an dies Bildlich-Gegenständliche angelehnt, vorwiegend symbolisch. Es musste die Menschheit eher in die Stufen der Innerlichkeit in einer vertiefteren Gestalt des Bewusstseins sich hineinleben, ehe das schleierlose Erkennen, das von allem Symbolismus befreite, die Gnosis in der Form einer exakten und positiven Wissenschaft ins Bewusstsein treten konnte. Die christliche Epoche ist nun die Vorbereitung hiezu in der steigenden Verinnerlichung, die nunmehr das grosse gemeinsame Kennzeichen der Mystik, der Kunst und der Philosophie geworden ist. Die Mystik stürzte sich, der himmlischen Sophia gleich, unmittelbar ins Meer der Ureinheit der Geister, in den Lichtabgrund der Gottheit, wo alle Unterscheidung schwindet und alles Individualisierte sich aufzulösen scheint. Ihrem Beispiel folgt auch die moderne Philosophie auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung, die, direkt anknüpfend an diese Mystik, sich in denselben Lichtabgrund der Geister stürzt, in der mystischen Verschmelzung mit dem göttlichen Leben bei Fichte und Schelling und in der absoluten Identität aller Gegensätze, im absoluten Geist Hegels, der den Prozess dieser Wandlung darstellt. Es sollte aber der nun folgende Sturz in die Tiefregionen des Sensualismus und Materialismus wieder einmal zeigen, dass die Geschichte der aus solchen Ätherhöhen der individualitätslosen Wesenheit in den Abgrund der Materie gestürzten Sophia Achamoth kein Märchen, sondern ein ewiges Gesetz der Entwicklung des individuellen und des in der Geschichte sich entfaltenden Geistes bedeute. Es ist eine eigentümliche Ironie der

Geschichte, dass eben die Materialisten selbst die geeignetste Illustration zur Darlegung der Notwendigkeit einer solchen Genesis und Herkunft aus idealen Höhen bilden: jene Hegelschüler Ludwig Feuerbach und David Strauss, die die neue naturalistische Epoche einleiteten. Wie dann der „Darwinismus“ zwar die Entwicklungsidee naturwissenschaftlich auf die Organismen anzuwenden unternimmt, aber mit dem Versuche einer mechanischen Erklärung derselben vollkommen Schiffbruch leidet, habe ich in meiner Tolstoi-Schrift ausführlich auseinandergelegt. (Verlag v. Eugen Diederichs 1901.)

DIE ROMANTIK

TIECK / NOVALIS / HÖLDERLIN / AMADEUS HOFFMANN

Der echte Künstler ist ein Seher. Es wäre eine schöne Aufgabe, zu zeigen, wie die Malerei, Skulptur, Baukunst und Dichtkunst der Renaissance, ferner auch ihre Musik, wie im Raphael, Michel Angelo, Leonardo da Vinci, Erwin von Steinbach u. a. in sinnlich-bildlicher Anschauung das grosse Aufdämmern des zu sich erwachenden Geistes, den Sonnenaufgang der Gnosis widerspiegelten; wie ein Palestrina und in der Spätrenaissance ein Mozart, Beethoven, in der neueren Zeit ein Wagner, Schauungen in Tönen darstellte; wie sich dies erwachende Erkennen in leuchtenden Symbolen in den Werken eines Dante, Milton, Shakespeare, Goethe, Byron, Victor Hugo darstellte. Es wäre von hohem Interesse, diesen organischen Zusammenhang der schönen Kunst mit dem Erkennen bis in die Gegenwart zu verfolgen. Dichtern der Gegenwart, wie Ibsen und Gorki gedenke ich in dieser Rücksicht selbständige Arbeiten zu widmen.

Von besonderem Interesse jedoch für den hier geschilderten Entwicklungsgang ist die künstlerische Ausgestaltung, welche die neue verinnerlichte Universalanschauung gewonnen in der Romantik, als deren hervorragendste Vertreter hier Ludwig Tieck, Novalis, Hölderlin und E. T. Amadeus Hoffmann angeführt werden müssen.

Bei Tieck sei vornehmlich auf seinen „Aufruhr in den Cevennen" hingewiesen, welches Werk uns Einblicke in die Geistestiefen gnostisch angehauchter Sektierer gestattet. Schliesslich gewinnt jede echte Verinnerlichung religiösen Gefühles, jedes unmittelbare Erleben des Göttlichen gnostischen Charakter und ist kein blosses Glauben mehr, sondern ein Schauen, mag es nun im Geiste eines eigentlichen Gnostikers oder Ketzers (Katharers) oder im Geiste von Menschen aufleuchten, die äusserlich einer Kirche angehören, mögen es solche bekennen, die sich Christen nennen, oder andere, die, wie die Kabbalisten, sich als Juden bekennen oder wie die Sufis und Babisten vom Islam ausgehen.

Tieck stellt in obigem Werk dar, wie „durch Prunk, Legende, falsche Rührung und kunstreiche Erhebung bis dahin das Gemüt doch nur verschattet worden, wie prachtvolle Umhänge von Seide und Gold den reinen Strahl des klaren Lichts nur hemmen und seine Glorie mit falschem Glanze färben“ (Ausgabe in Meyers Volksbücher, S. 91). Die Wandlung des Schauenden, der nun nicht mehr im Bilderschleier, sondern von Angesicht zu Angesicht sieht, ist aber eine Wandlung des eigenen Innern, ein Erwachen des eigenen höheren Ich: „Im Spiegel meines Innern sah ein ander Auge mir entgegen als das gewohnte, und doch war dieses mein wahrhaftes Selbst“ (92). Er stellt dar, wie „ja zuweilen der Strahl der Ewigkeit in die Zeit hereinscheint und wir in einem Augenblickchen die ganze unermessliche Ewigkeit in uns fühlen und erleben und viele tausend Gedanken und Empfindungen, wovon die kleinste in dem Tittelchen Zeit nicht Platz haben dürfte“. Sehr schön ist der Zustand der Extase beschrieben, in ähnlicher Weise, wie ihn gelegentlich auch Friedrich Nietzsche und J. J. Rousseau beschrieben haben: „Sieh, Freund, da kam ein grosser Gedankenstrom vom Himmel herab (ich sah und kannte aber noch kein Wort, keinen Buchstaben davon) und senkte sich wie mit grossen Adlerschwingen in mein Gehirn und brausete und rauschte fort und das Rückenmark hinunter, wie Eis so frostig und kalt, so dass ich in meinem innersten Wesen fror und die Zähne vor Entsetzen klapperten. Wie in die Brust hinein verlor sich das Wehen und nun war es, wie wenn Täublein säuselnd durch den unermesslichen Raum meines Innern flögen. Alsbald kam eine linde Wärme und mein Herz sprang auf wie die Rose aus der Knospe am Frühlingsmorgen, und der Herr war in mir“ (127). Die physiologische Reflexwirkung ist hier bezeichnend, die dadurch eintritt, dass, um die höheren Funktionsformen möglichst ungehindert hervortreten zu lassen, die physischen Funktionen gehemmt und relativ ausgeschaltet oder eigentlich im Wandel der Energie ihre Energie von der höheren Sphäre aufgesogen wird, um diese zu kräftigen. Es hat das jene Rückwirkung der sinnlich organischen Sphäre, die sich selbst erhalten muss, und jene Anwandlungen von eisigen Todesschauern im Gefolge, die etwas Ähnliches sind wie das eigentliche Sterben.

Es ist dann eine sehr verständliche, aber auch sehr billige und sehr seichte Weisheit, wenn man aus solchen physiologischen Tatsachen ganz bündige Schlüsse auf den „pathologischen" und abnormen Zustand, der ad hoc allerdings im Bereich eines derart affizierten Zentralnervensystems eintritt, konstatiert. Wie viel höher als solcher Aufkläricht aus den Abfällen der medizinischen Fakultät, der den Vorgang als bloss physisches Leiden darstellen möchte, steht die Fassung, in der Tieck selbst ähnliche Symptome begreift! Er sieht (S. 199), wie „ein Zustand wie zwischen Schlaf und Wachen sich erzeugt, in welchem im Kampf der Organe der Geist die Bande auf kurze Zeit abstreift, die ihn hemmen. In diesem Zustand tritt die ursprüngliche Kraft der Seele in ihre angestammten Rechte." In solcher Extase erhebt sich der Mensch bis zur Einigung mit Gott: „In diesem hohen Momente fühl' ich es als ewige Wahrheit, ich selbst, ich bin der Sohn, der Gott vom Gott" (215).

Die zweite gnostisch bedeutsame Gestalt der Romantik ist „Novalis" (Friedrich von Hardenberg, 1772—1801). Dieser Dichter schliesst sich wesentlich an Fichte an. Wir fassen hier insbesondere neben den religiösen Gedichten seinen Heinrich von Ofterdingen und seine Gedanken und Aphorismen ins Auge (vergl. Novalis' sämtl. Werke, hrsg. v. C. Meissner mit Einltg. v. Bruno Wille, Bd. 1—4 verlegt bei Eugen Diederichs, Leipzig 1898). Im „Heinrich von Ofterdingen" finden wir die Sätze: „Das Weltall zerfällt in unendliche, immer von grösseren Welten wieder befasste Welten" (Werke, Bd. 2, S. 231). Es ist das ein intuitives Aufleuchten der Dimensionen oder Äonen der Gnosis. — „Das Sterbliche dröhnt in seinen Grundfesten, aber das Unsterbliche fängt heller an zu leuchten und erkennt sich selbst" (230). Es ist das also nicht phantastische Schwärmerei, sondern Selbsterkenntnis und Selbstbesinnung. „Der vollkommen Besonnene", sagt daher Novalis, „ist der Seher" (Werke, Bd. 3, S. 209). „Ich bin überzeugt, dass man durch kalten technischen Verstand und ruhigen moralischen Sinn eher zu wahren Offenbarungen gelangt, als durch Phantasie, die uns bloss ins Gespensterreich, diesen Antipoden des wahren Himmelreiches, zu leiten scheint" (211). Es ist für den Seher daher das Jenseits zur lebendigen Gegenwart,

zum positiven Schauen geworden: „Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geisterwelt gelangten, sterben nur scheinbar.“ Aber er fasst ebenso die Wiederverkörperung ins Auge: „Wer hier nicht zur Vollendung gelangt, gelangt vielleicht drüben oder muss eine abermalige irdische Laufbahn beginnen“ (210). Eine intuitive Ahnung, dass die Erkenntnis Dimensionenlehre sei, ähnlich der Mathematik, leuchtet aus den Sätzen hervor: „Jede Wissenschaft kann durch reine Potenzierung in eine höhere, die philosophische Reihe als Glied und Funktion übergehen. Am Ende ist Mathematik nur gemeine einfache Philosophie und Philosophie höhere Mathematik im allgemeinen“ (234). Wir schliessen mit dem gnostisch intuitiven tiefen Satz, in welchem Novalis einen Satz unserer wissenschaftlichen Gnosis vorwegnimmt: „Die Erscheinungen sind die Differentialen der Ideen“ (Werke, Bd. 4, S. 295).

Hölderlin (1770—1843) stellt vielmehr eine Romantik des Hellenismus dar, und ist es der grosse Drang nach Veranschaulichung des schattenhaft Gedanklichen (der dann bei Friedrich Nietzsche so prophetisch grossgedachte Formen annimmt in seinem „Also sprach Zarathustra“), die grosse Sehnsucht nach der Schauung der Lebenseinheit des in sich zerklüfteten Geistes, die als das absolute All, als die „Natur“ im religiös erfassten Sinne des Wortes erscheint. Es ist dies die Sehnsucht nach All-Einheit, die sich am schönsten in seinem „Hyperion“ ausspricht: „Eins zu sein mit allem, was lebt, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel auf Erden, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden.“ Da diese Sehnsucht aber nicht in der ebenso klaren Unterscheidung und überhaupt nicht in wissenschaftlicher Form, als Gnosis, als Erkenntnis sich verwirklicht, sondern in dichterisch visionärer, prophetischer Form, so nimmt, wenn dies fälschlich als wissenschaftliche Erkenntnis genommen wird, diese Fassung die Gestalt einer Identität des göttlichen Lebens mit aller sinnlichen Wirklichkeit, die Form eines verworrenen Pantheismus an, der Mensch und Gott mit Stock und Stein ohne Angabe eines Unterschiedes identifiziert, welcher Pantheismus besonders in unserer Zeit die gute Bestimmung hat, unsere Naturalisten zur Innerlichkeit und zur Erkenntnis vorzubereiten. Von dieser

Seite betrachtet, steht Hölderlin in innigem Zusammenhang mit der Gegenwart.

Noch sei aus den vielen schönen Gedichten Hölderlins eine schöne Stelle hervorgehoben:

„Das Göttliche lieben die allein, die es selber sind."

Einer der bildergewaltigsten grössten Genien, die mit ihren Schauungen in die Tiefen der Mysterien des Geistes und seiner geschichtlichen Entwicklung in wundersamen Symbolen eindringt, ist Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (geb. 1776, gest. 1822). Hier sei nur darauf hingewiesen, wie tief Hoffmann die innere Leblosigkeit und Seelenlosigkeit des in der fünften Dimension erstarrten Menschengeistes mit dem Hintergrunde aller dämonischen Schauer in seinem „Sandmann", in seinem „Verlorenen Spiegelbild", dargestellt hat. Der Mensch als Produkt der „Physik" wird zum Automaten des Dämons in ihm, der ihm sein „Spiegelbild", seine Psyche, sein Seelisches und Bildliches entwendet, das, als „Illusorisches", „bloss Subjektives" betrachtet, vom Geist der Verneinung, vom dämonischen Genius der fünften Dimension entwendet worden ist, in der grossen geschichtlichen Taschenspielerproduktion, die man die Epoche der Philosophie nennt. Doch die nähere Ausführung solcher Feinheiten der Kunst gehört nicht hierher, sondern ebenso wie ähnliche Ausführungen über Shakespeare, Goethe, Ibsen, Nietzsche, Gorki und andere schöpferische Geister in selbständige Darstellungen, die die Geheimnisse des Genius im Lichte der Gnosis entschleiern.

GEHEIME GESELLSCHAFTEN

FREIMAURER UND MARTINISTEN

Einen esotorisch gnostischen Kultus mit einem Ritus, der altägyptisch-altchristliche, d. h. gnostisch-manichäische Formen zeigt, übt die Freimaurerei und mit ihr ähnliche Gesellschaften in Logenverbänden. Solche Gesellschaften bilden auch die Martinisten (von Pasqually de Martinez und von Claude de St. Martin in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gegründet), hinter welchen symbolischen Gesellschaften Eingeweihte stehen, die den Gnostizismus ausdrücklich bekennen. Diese Gesellschaften üben (bei aller stellenweisen Entartung, die hier wie bei allen menschlichen Institutionen sich zeigt) einen grossen segensreichen Einfluss in bezug auf Befreiung der Geister von dogmatischen Vorurteilen und in bezug auf Erweckung des allgemeinen Menschheitsgedankens aus, der in seiner Vertiefung eben in die Schauungen des Göttlichen führt. Die Gesellschaft der Freimaurer ist in der Form, wie sie im wesentlichen auch heute noch besteht, aus Innungen von Dombaumeistern am Anfang des 17. Jahrhunderts in England hervorgegangen (daher auch der grosse Weltenbaumeister eigentlich ursprünglich nur den Genius der Kunst, den Grossen Archon des Basilides, nicht die höchste Gottheit bedeutete). Dass der Templerorden, dessen verborgene Organisationen, wie nachgewiesen ist, auch nach der Auflösung an vielen Orten (u. a. auch in Schottland und England) bestanden, wenn auch nicht direkt durch Begründung, aber doch indirekt durch seine Mitglieder auf den Geist der Freimaurerei Einfluss gewann, um so mehr, da sich Templer allerorten mit den Bauhütten der Maurer in Verbindung setzten, ist sehr wahrscheinlich. Es haben übrigens insbesondere die Hochgrade der schwedischen Freimaurer wertvolle Traditionen der Templer bewahrt, die auf einen engeren organischen Zusammenhang dieses Ordens mit den Templern schliessen lassen. — Es sind also diese Gesellschaften näher betrachtet nur verschiedene Masken, hinter welchen sich die Propaganda der Erkennenden vor der Intoleranz der Welt und der

Verfolgung von Kirche und Staat verbirgt. Allerdings naht die Zeit heran, wo es gilt, aus dem Halbdunkel der Geheimgesellschaften hervorzutreten und das Licht leuchten zu lassen vor der Welt und was man bisher im Verborgenen geflüstert, auf der Strasse und auf den Dächern zu verkünden. Doch lässt es sich begreifen, dass ein solches Hervortreten erst dann zur Tatsache werden wird, wenn im positiv wissenschaftlichen Entfalten der Erkenntnis auch für die Eingeweihten in der Tat alle Bilderschleier gefallen sein werden. Dies vorzubereiten ist unsere Aufgabe. Wie weit die künstlerischen Formen der „Königlichen Kunst" dazu dienen werden, in der kommenden Weltperiode einer Religion der Erkenntnis die entsprechende bildlich ästhetische Darstellung dieser schleierlosen Erkenntnis zu vertreten, mag als Problem der künstlerischen Entfaltung des neuen Weltalters gelten, wo vieles, was heute als blosse Spielerei erscheinen mag, in seinem tieferen Sinn von allen Menschen erfasst werden wird.

SWEDENBORG UND DIE NEUE KIRCHE

DIE STUFENLEITER DES HIMMELS / DIE URSPRÜNGLICHE EINHEIT DER GEISTER / SWEDENBORG UND KANT / ARTOPÉ ALS REFORMATOR DER NEUEN KIRCHE

Auch ein mystisch-okkultistischer Seher, der dem sensualistischen Dogmatismus des grossen Kritikers Kant zum Stein des Anstosses werden sollte, Emanuel Swedenborg (geb. 1688, gest. 1772), hat in weite Kreise mystisch-gnostische Gedanken getragen, und mit der Gründung der „Neuen Kirche" auch zur Losreissung solcher nach Vertiefung und lebendiger Innigkeit sich sehnender Seelen vom geistestoten Kirchenwesen geführt. Swedenborg teilt seine „Himmel" in drei Regionen. In der ersten zeigt sich das Ringen nach dem Wissen des Himmlischen, des Wahren und Guten. Es entspricht dem das Hindurchringen des Geistes durch die bildlichen Regionen des dreidimensional-symbolischen und des vierdimensional-ästhetischen Schauens. In der zweiten Stufe eröffnet sich dies Wissen des Geistes von sich selbst, aber noch in einer leblosen Form, was in unserem Sinne dem fünfdimensional Logischen entspricht, dem sich schliesslich als dritte Stufe die volle lebendige Schauung, also das als solches sich entfaltende Pleroma anschliesst. Es entspricht das sowohl dem Entwicklungsgang des individuellen Geistes in der Geschichte, sowie auch der Schauung des Pleroma, welches in der lebendigen Intuition des Überindividuellen des Geheimnisses der Liebe, in der Entfaltung der ursprünglichen Gemeinschaft aller Individualitäten nur diese verborgene Voraussetzung alles geschichtlichen Werdens, diesen Entwicklungsgedanken entfaltet. Denn nicht isoliert, sondern nur in dieser Gemeinschaft entfaltet sich die wirkliche geistige Individualität. Die Schauung des Pleroma, die nur das Sichentfalten dieser Gemeinschaft bedeutet, ist daher die konkreteste, der vollen Wirklichkeit des Geistes allein entsprechende Schauung, und wir verstehen die Worte von Dschelal-eddin-Rumi: „Denn aller Rätsel Lösung ist allein die Liebe." — Swedenborg führt obige Stufenleiter so aus: „Die Engel letzten Grades möchten das Wahre

und Gute wissen, die mittleren wissen es und die obersten leben diesem Wissen gemäss und sind weise. Der Einteilung dieser Himmel entspricht eine ebensolche der Menschenseele, die ja ein Bild des Himmels, gewissermassen ein Himmel im kleinen ist." (Vergl. J. Swedenborg, Theologische Schriften. Übers. v. Lothar Brieger-Wasservogel. Verl. v. Eugen Diederichs, Jena u. Leipzig 1904. S. 206.) Von grösserem Interesse als die Einteilungen, die Swedenborg macht, indem er die himmlische Welt nach den Kategorien der Weisheit und Liebe abgestuft sieht, wobei die Liebe die höhere Region darstellt, erscheint der Gedanke der ursprünglichen Einheit der Geisterwelt, der eben den Anstoss bei Kant bildet (in seinen „Träumen eines Geistersehers"). Wenn diese Einheit der Geister etwas anderes wäre als die lebendige Liebe selbst, die in jedem Einzelnen das All seiner Innerlichkeit allen geistigen Individualitäten in ursprünglich untrennbarer Einheit verwebt, so wäre Swedenborg wirklich der verrückte Träumer, als den ihn Kant hingestellt. So aber hat Swedenborg in der Tat auf die Innenwelt und die innerliche Schauung verwiesen. Dass diese innerlichen Erlebnisse aber für Kant im vorhinein als Illusion galten und als Realität nur der Gegenstand der Sinne (was den versteckten sensualistischen Dogmatismus dieses Kritikers ausmacht), ändert nichts an der Lebenswirklichkeit solcher höheren Erlebnisse und daran, dass die Philosophie sich als grundsätzliche Tatsachenfälschung erweist, indem sie diese Erlebnisse um jeden Preis verdeutelt und verfälscht und dort, wo sie die bestimmte Weise der Fälschung offen zu vertreten sich scheut, denn doch die grundsätzliche Fälschung in der Gestalt eines unbekannten Ding an sich vertritt.

So wenig wie die rationalistische Schematik Swedenborgs interessiert uns auch die Fülle astraler Visionen, die in den „Himmlischen Geheimnissen" sich in einer oft ins chaotisch Wüste und Geschmacklose übergehenden Phantastik entfaltet. Zu seinen tieferen Schriften, die die Lebenseinheit aller Geistesfunktionen, ihr überräumliches Funktionieren oft sehr zutreffend zur Darstellung bringen und ihre Gliederung in Gesellschaften und Gruppierungen, zählt sein Werk: „Himmel und Hölle geschildert nach Gesehenem und Gehörtem".

Ein tiefblickender Seher, der die „Neue Kirche“ Swedenborgs aus dem mystischen Nebel der astralen Bilderwelt und eines in blossen Schemen sich bewegenden Rationalismus in die Bahnen der Verinnerlichung und des Selbsterkennens hinüberzuleiten unternahm, ist Albert Artopé (geb. 1848, gest. 1891). Sein Grundgedanke, mit dem er vornehmlich auf diese Verinnerlichung drang, ist der innere Christus, in unserer Sprache die äonische überindividuelle Gestalt, die er an die Stelle der Idolatrie setzt, die die Kirchen und Sekten mit der Persönlichkeit, oder eigentlich der Individualität von Jesus als solcher treiben und die eine der Hauptursachen war, dass das kirchliche Christentum nur ein Neuheidentum blieb. An der Schwelle der Gnosis angelangt, ohne ihre wissenschaftliche Darstellung zu bieten, löste dieser hochgesinnte Mann die von ihm begründete Berliner Gemeinde der „Neuen Kirche“ in weiser Vorsicht wieder auf, um nicht Gelegenheit zur theologischen Sektenbildung zu bieten, die überall dort droht, wo die streng wissenschaftliche positive Veranschaulichung des Göttlichen in irgend einer Religionsgemeinschaft noch nicht durchgeführt ist. Artopé hat seine Weltanschauung in seiner Zeitschrift „Die Neue Kirche“ (herausg. v. Wilh. Russbüldt, Berlin - Schöneberg 1887 — 1891) dargestellt, und spiegelt sich darin seine geistige Entwicklung getreu wieder.

EIN MYSTIKER DER NEUZEIT / JOHANN JAKOB WIRTZ

VERINNERLICHUNG DER SCHAUUNG DES GÖTTLICHEN / DIE KOSMOGENIE / DAS GEHEIMNIS LUZIFERS / ÜBERRÄUMLICHKEIT DER HIMMLISCHEN GESICHTE / DER MENSCH ALS QUINTESSENZ ALLES GESCHAFFENEN / DIE SCHÖPFUNG EVAS / WIRTZ UND JAKOB BÖHME / DIE SELBSTERKENNTNIS ALS QUELLE DER GOTTSCHAUUNG / GOTT ALS ÜBERINDIVIDUELLES / CHRISTUS DER LEBENSBAUM DES GEISTES

Am Eingang des 19. Jahrhunderts finden wir einen Mystiker, der uns an die edelsten Gestalten der deutschen Mystik mahnt, einen echten gotterfüllten Seher, der sich einem Eckehart, Tauler, Ruysbroek, Böhme würdig anreiht und den doch die Welt nicht kennt. Es ist das ein einfacher Handwerksmann, Johann Jakob Wirtz (geb. zu Basel am 22. Januar 1778, gest. am 25. Sept. 1858), wie die Biographie dieses Sehers zeigt (J. J. Wirtz, Ein Zeugnis der Nazarenergemeinde von der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden. Kommission bei W. Langewische, Barmen 1862), welche von seiner von ihm begründeten Religionsgemeinde in Schorndorf in Württemberg nach seinem Tode herausgegeben wurde. In ähnlicher Weise wie bei jenen Mystikern erscheint die Lehre von Wirtz in halbbildlicher Darstellung, die aber den unschätzbaren Wert der gotterfüllten Unmittelbarkeit des Schauens überall hervorleuchten lässt, und in der immer wieder betonten Innerlichkeit der Schauungen sich doch von der bloss theologischen Betrachtungsweise in die Tiefen echter gottdurchleuchteter Mystik erhebt. Leider gestattet uns der hier in diesem Werke gebotene enge Raum nur eine gedrängte Darstellung der Schauungen von J. J. Wirtz, die eine eingehende Betrachtung verdienen und jedenfalls auch der Gegenstand einer solchen sein werden. Es ist für den Mangel an echtem religiösem Sinn sowie an mystischer Tiefe des Zeitalters, in dem Wirtz lebte, ebenso wie auch der

Gegenwart bezeichnend, dass wir diesen Geist erst jetzt für die gelehrte Welt gewissermassen entdecken!

Das Hauptwerk von Wirtz sind seine „Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes durch J. J. Wirtz“ (Heil-Urkunde der Nazarener-Gemeinde, I—II, Barmen 1863).

Das Göttliche wird von Wirtz als Innerliches in unserer eigenen Innenwelt und diese als in sich in ihrer Entfaltung zur Höhe göttlichen Schauens selbst als göttliche geschaut. Diese göttliche Innenwelt stellt sich als die göttliche Einheit, als das Urlicht und der Urquell einer unendlich reichen Gliederung individualisierter Geistigkeiten dar. Bedingung der Schauung ist bei Wirtz ebenso wie bei den Mystikern des Mittelalters die Reinheit der Denkweise und die erhabene Demut, die sich in Gott versenkt. Alle Tugenden wurzeln in dieser Gottgelassenheit. Alle Verbrechen, alles „Morden“ des Mitmenschen wurzelt in der Gesinnung dieser Absonderung vom einheitlich Göttlichen. „Wenn du böse und neidisch bist, so ruhet die Sünde vor der Tür, und du mordest deine Brüder“ (ebend. I, 159). „Wenn du die Wahrheit erkennen willst, so stehe still vor deinem eigenen Wollen und begehre nichts zu sein. Sei gelassen und stille, so wirst du zählen können auf all Seine Gesichte. Lerne den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit“ (ebend. S. 14). „Der Herr sitzet auf Cherubim! Tausendmal tausend sind um seinen Lichtthron“ (15). „Deine Bauleute haben den Eckstein verworfen, die Mauern ihrer Kirchen auf Sand gebaut, weil sie das Leben des Sehers in der Kraft nicht angenommen haben. Sie bauen auf Menschenvernunft, die nicht in das Reich Gottes blicken kann, weil sie verderbt ist durch den Fall Adams, der ausgegangen ist in den Geist der Welt“ (26).

Hier schliesst sich uns nun passend eine Skizze seiner Kosmogenie an. Aus der himmlischen Stille und Ruhe des göttlichen Urlichtes sehen wir die Geister als Sichindividualisierendes hervorgehen. So gehen Geister hervor, „die sich nun gegenseitig erblickten,“ als sie ganz im Sinne der Schauung Valentins aus dem himmlischen Urgrund und dem göttlichen Schweigen der Sige hervorgingen. „Kein Laut, keine Stimme, alles sah sich nur im heiligen Urlicht; die Freude aller war die empfindliche Liebe

weil alles aus dieser reinen Substanz ausgegangen war." — Wie tief und herrlich ist diese Schauung von Wirtz, der die Liebe nicht mit einer toten gottverlassenen Theologie als blosse Eigenschaft des göttlichen Wesens, sondern ihr Erlebnis, ihre Innerlichkeit als die Substanz selbst des Göttlichen betrachtet! Diese erste Scheidung verharrte aber noch in der Schauung der höchsten Identität, „alles dieses gehörte noch zum reinen göttlichen Wesen". — Wir sind noch im Pleroma. Sowie aber der Urgedanke und das Urlicht als Individualisiertes aufleuchtet, fasst es sich als Prozess der Entwicklung des Ewigen. „Es wurde auch das Werde und die englische Welt." „Es war aber nichts darin, das nicht Gott gleich war." Nur die Ureinheit, das Äonische selbst, erschien sich als gegliedert. Die hier „erst geschaffenen Dinge oder Wesen waren nur die bildenden Kräfte in himmlische Figuren gestaltet". „Diese bildeten die erste Hierarchie." Aus diesen gehen Engel hervor — also Universalgestalten, Geistesgestalten, aber „schon mit mehr Lieblichkeit in verschiedenen Farben aus dem innersten Lichtraum geboren". Wir sehen so den Farbenkreis der himmlischen Sophia, die Reihe der in ureigener Gemütsfärbung aufleuchtenden, das All der Geister aus sich strahlender, also äonischer Geister — die der innersten Einheit, dem innersten Lichtkreis eben entsprossen, hervorgehen. — „Selbst der ersterschaffene Fürst Luzifer sah und erkannte sich nur in Gottes Licht und Willen und durch das göttliche Auge" — das Auge des Äons. — „Noch lag die dritte Hierarchie, die noch bloss in Bild und Formen bestand und noch bloss vom Geist in sich selbst erblickt werden konnte, leblos vor seinem (Luzifers) Auge da." — Mit dieser, vorerst im Schattenriss sich zeigenden Sonderung des Geistig-Individuellen treten wir aus dem göttlichen Leben, aus dem Pleroma heraus. Hier erst zeigt sich auch eine Sonderung des Bildlich-Anschaulichen — es wird hier zuerst das Räumliche, welches vorerst reine Innerlichkeit, reine Projektion-in-Eins war — wenn auch vorerst nur in der Möglichkeit, in der Idee, im Geist — als Sich-sonderndes, als Äusserliches gefasst. — „Der Lichtraum ward geschieden vom grossen Weltraum. In die mittlere Welt, die Engelswelt, setzte Gott die himmlischen Geister. . . . Obschon sie sich in dem äusseren Raum befanden, so er-

kannten sie doch keine Entfernung. Es bestand zwischen den Hierarchien keine Trennung, sondern sie waren wie Geist, Seele und Leib miteinander verbunden, und was von weiter Entfernung gesagt wurde, ist nur bildlich zu verstehen." — Wir befinden uns also in einem Überräumlichen, im Geistig-Unendlichen, wo sich die Individualgeister zwar sondern, aber doch nicht räumlich, sondern ihrer Ureigenheit des Lebensrhythmus, den inneren ureigenen Stimmungen gemäss, die in himmlischer Harmonie erscheinen in der Totalität der Geistigen, der unteilbaren Vernunftanschauung, die ihnen allen gemeinsam, durch alle leuchtet. „Und Gott sprach, lasset uns Elemente machen, damit jedes Wesen in seinem eigenen Raum sich bewege nach seiner Eigenschaft und Tugend." „Da empörte sich der Fürst aller Fürsten eines grossen Teiles der beweglichen Welt Gottes, indem er sich durch einen unvorsichtigen Blick ausser dem Willen Gottes in dem eigenen erblickte, mit seinem Willen und Verstand sich in den unteren Raum neigte und in die eigene Annehmlichkeit einging . . . . die Dinge, bei denen er Gott nur als Werkzeug gedient hatte, sich selbst zueignete und sich darin betrachtete." Anfangs war ihm noch „der Lichtraum offen, um seinen Willen und Verstand wieder in den göttlichen einzuführen". Aber „Gott gebrauchte keine Gewalt, sondern liess sich durch eine ihm eigene Demut zu ihm herab". Daran entzündete sich Luzifers Hochmut noch mehr, so dass die Feuerwelt, die vorher verborgen in ihm lag, hervortrat: der feurige Merkur sich gegen das göttliche Salz der Sanftmut, gegen die erstgeschaffenen Hierarchien erhob. Hier tritt der Einfluss Jakob Böhmes bei Wirtz deutlich hervor, was auch aus dem ferneren unzweideutig klar wird, wo vom Salniter als den Kräften der sieben Geister Gottes in der Natur, vom Merkur als bewegender Kraft, vom göttlichen Merkur im Unterschied zum dämonischen, die sich wie Feuer und Licht verhalten, gesprochen wird. Bei all dem aber ist doch die eigentümliche Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Schauung von Wirtz allenthalben, bei all den Anregungen gewahrt, die er vornehmlich diesem Grossmeister der Mystik entnimmt! Der Raum, in welchen diese Geister nun traten und ihn vorerst unbeschränkt erfüllten, ist der Raum dieser unserer Welt. Es weist dieser, Jakob

Böhme entnommene Satz übrigens auf die Dimensionen unterhalb des Pleromas hin, deren oberste, die der in sich unendlichen, überräumlichen Selbstheit, die fünfte Dimension, das Aufflammen des selbstischen Hochmutes Lucifers darstellt, sofern sich eben diese Region ursprünglich von der Einheit des Urlichtes, der Ureinheit des Geistigen, der heiligen Gemeinschaft der Liebe lossagt. Es erstarren in dem Prozess der Aussonderung nun die „niedersten Kräfte, die der himmlischen Welt entsprossen" (die tiefsten Dimensionsbegrenzungen), zu selbständigen Formen. Aus der zweidimensionalen, eindimensionalen und nulldimensionalen unteren Grenze des Pleromas bildet sich so die losgelöste, in sich erstarrte, positiv nulldimensionale — stoffliche, positiv eindimensionale — mechanisch-dynamische, und endlich die in zweidimensionalen Formen gipfelnde physische Welt, die im „Demiurg" den Astral-Äther, das Tätige, die bildende (und „einbildende") Kraft zu ihrem Hintergrund und Werkmeister hat. — In diese entgöttlichte Welt tritt nun nach der Darstellung von Wirtz als Stellvertreter Gottes (der göttlichen Einheit aller Dimensionsbestimmungen im Urlicht) der Mensch „als Extrakt und Quintessenz alles Geschaffenen", das heisst, als die lebendige Einheit aller dieser unteren sechs Dimensionsgestalten. Adam, der symbolische Urmensch, hat zwei Augen: „Mit dem linken Auge, das heisst den niederen Kräften seiner Seele, blickte er in die Eigenschaften dieser Welt, mit dem rechten oder den obersten Seelenkräften als der Geist in das göttliche Licht und den göttlichen Willen. Aber dieses rechte Auge sank durch anhaltende starke Imagination in die sich begattenden und gebärenden Kreaturen" — es vereinigten sich die Kräfte immer mehr in der untersten der sinnlichen Region und fanden ihren Mittelpunkt in der sinnlichen Begierde und ihrer „Einbildung" — in der Region der Einbildungskraft, in der dreidimensionalen Sphäre, die der Sitz dieser Begierden und des Tierischen ist. Der Tiermensch, der so entstand, und durch die Geburt der Eva symbolisiert wird, „war anfangs nur ein magisches Bild" — eine astrale Erscheinung. Adam verfiel mit diesem Sichabwenden von der „göttlichen Lichtmagie" in das Unbewusstsein seines höheren, seines Geisteswesens, er verfiel „in Schlaf, in eine Finsternis und Erstarrung". Die Welt, die dem

voranging, wird von Wirtz als paradiesische geschildert. Es ist die vierdimensionale Welt, die Welt der noch vom göttlichen, das heisst universellen Licht durchleuchteten geformten devachanischen Sphäre. „Anfangs war der göttliche Regen eine himmlische Substanz, die aus himmlischem Element floss und als reiner Tau die himmlische Erde befruchtete. Mit dem Fall Adams geschah auch die Trennung der niederen Kräfte in der Natur. Nun erst bildeten sich tierische Formen an Adam und Eva" — Geschlechtsteile, Eingeweide usw. Beide waren damit vollends in die „Eigenheit" gefallen ausser Gott und hatten damit „das wahre Licht der Vernunft verloren". „In den Baum der Erkenntnis", d. h. in die höhere intellektuelle Sphäre, „flossen die verdorbenen Säfte der Natur ein, und der Genuss ihrer Früchte war darum tödlich." — Das Ganze hat nur scheinbar das Ansehen einer blossen mythologischen Erzählung. Wirtz ist sich aber ganz darüber im klaren, dass hier die Realität innerlicher Lebensformen zugrunde liege. Nicht ein äusserlicher Cherub, „Adam vertrieb sich selbst durch das Feuerschwert, das durch seinen Fall in ihm offenbar wurde". „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt auch im himmlischen Paradiese. In jeglicher Seele steht der Cherub mit dem Feuerschwerte. Auch steht der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ebensowohl in jeder Seele, wie er in jenem Garten stand" (ebend. S. 154 ff.).

Aber im Gegensatz zu Jakob Böhmes schroffer Trennung der dämonischen Sphäre in der Annahme einer ewigen Höllenstrafe, die er dem Kirchenglauben entnimmt, erscheint die Anschauung von Wirtz ungleich milder und veredelter. Auch „jene in dem Gerichte Gottes Umgekommenen werden einst aus ihren Kerkern errettet werden und zur Gnade Gottes geführt werden, bis endlich Gott alles in allem ist" (161). Wenn Wirtz die theologischen Ausdrücke gebraucht, wie das vom Blutopfer, so hat das alles bei ihm höhere symbolische Bedeutung. (Vergl. „Zeugnisse" usw. S. 165.) „Hier ist nicht die Rede von einem historischen Glauben, sondern von einem Glauben, durch den man in die göttliche Natur eingeimpft wird; diese Sache ist so lange ein Geheimnis für den Menschen, bis er durch Ersterbung seiner selbst in die Natur derselben eingegangen ist." Mit der geistigen Geburt gewinnt

der Mensch einen neuen Lichtleib, entsprechend jenem verlorenen des Adam — d. h. er schaut höhere Lebensstufen seiner Innerlichkeit als sein wirkliches Leben. Überall lässt Wirtz in echt gnostischem Sinne „die geistige Mutter der Menschen, die himmlische Weisheit", die Sophia sprechen, aus der der Geist geboren wird, hervorgehend aus der göttlichen Einheit. — „Dieser Weg ist zwar leidensvoll und gewährt der Natur wenig Genuss, denn es ist der Weg der Demütigung und Vernichtung. Er ist aber sicherer als die übrigen alle, denn er führt zur wesentlichen Selbsterkenntnis." (I. S. 459 ff.) Es ist wundersam, wie dieser gotterleuchtete schlichte Mann in die Tiefen der Innerlichkeit, in göttliche Tiefen steigt, ihre „Eigenschaften" ganz richtig als Existenzen schaut — wie z. B. Gott als das Sein der Liebe selbst — und sich so weit über die Weisheit einer dünkelhaften Schulgelehrsamkeit erhebt. Auf Wirtz beziehen sich in Wahrheit die Worte, die er vom gottbegeisterten Seher aussagt: „Es werden ihm die himmlischen Schutzgeister beigegeben. Er sieht in die Tiefe der Gottheit nach der Weise des stillen Blicks des heiligen Johannes . . . Ein solcher Seher ist an keine besondere Zeit und an Ort und Raum gebunden." — Es ist also ein Überräumliches, was Wirtz aufleuchtete in den Tiefen seines Innern, jenes stille Licht der Ewigkeit. Sein Gott ist daher auch nicht mehr der äusserliche Herr und oberste Autokrat des Weltalls, wie der Gott der Kirchen. Sein Gott ist die heilige Gemeinschaft der Geister, die Gemeinschaft der Liebe, die Liebe selbst als deren Ureinheit: „Wenn der Name Herr ausgesprochen wird, so werden damit alle Fürstentümer und Herrschaften im Himmel und auf Erden umfasst." Auch Christus ist ihm nicht Person, sondern überindividueller Äon: „Christus ist der Lebensbaum, der seine Äste und Zweige durch alle Teile bis auf unsere Tage, ja bis an das Ende der Tage über alle lichtfähigen Seelen erstreckt und Früchte des Geistes hervorbringt."
(I. S. 463.)

FECHNER UND SEINE SCHULE / GNOSTISCHE DICHTUNG

DIE PSYCHISCH-PHYSISCHE DOPPELNATUR DER DINGE / DIE TAGES- UND DIE NACHTANSICHT / DAS ERWACHEN DES GROSSEN PAN / DIE LEHRE VON DER SCHWELLE DES BEWUSSTSEINS / GOTT ALS WELTSEELE UND DER PHANTASTISCH-MYTHOLOGISCHE PANTHEISMUS FECHNERS / BRUNO WILLES UND WILHELM BÖLSCHES KÜNSTLERISCHE UND KULTURELLE WIRKSAMKEIT / JULIUS HARTS ANKNÜPFUNG AN HEGEL / MODERNE PANTHEISTISCH-GNOSTISCHE DICHTUNGEN

Treten wir in die eigentliche Welt der Moderne, so rückt hier in den Vordergrund ein Mann von schöpferischer Tiefe der Phantasie und zugleich von scharfer Unterscheidungskraft, der Schöpfer der Psychophysik, Gustav Theodor Fechner (geb. 1801, gest. 1887). Fechner geht im wesentlichen von der spinozistischen Anschauung eines Parallelismus der Erscheinungen der identischen Substanz aller Wirklichkeit aus, die einerseits durch die Sinne, anderseits durch das Selbstbewusstsein gegeben erscheint. Da aber die Erscheinungen des Sinnlich-Bildlichen doch wieder auch dem Kreise unserer Innerlichkeit und Subjektivität angehören, so ist mit solcher Gegenüberstellung das Problem eines solchen Gegensatzes, den wir schon früher betrachteten, weder geklärt noch gelöst. Das Wissen sinnlicher Bilder als äusserer und physischer Wirklichkeiten wird nur durch das wirkliche Hinausgehen unseres Bewusstseins über die Sphäre derjenigen Form unseres Lebens, die wir als unsere eigenste innerliche Wirklichkeit betrachten, durch das bewusste Übergehen in eine uns entfremdete Lebenssphäre überhaupt ermöglicht. Ein solches Hinausgehen über den engsten eigensten physischen Lebenskreis, der da gewissermassen den Brennpunkt und Resonanzboden umfassenderer und höherer Lebenssphären bildet, stellt in gewissem Mass und in der primitivsten Art schon die Phantasie dar. Unsere Er-

kenntnisbilder sind mit Benützung des Materials der zweidimensional bildlichen und der noch tieferstehenden Wahrnehmungen geformte dreidimensionale Phantasiegebilde, wie sie in ähnlicher Weise auch schon bei den höheren Tieren vorliegen. Aber erst der ins unendlich Weite, ins unendlich Äusserliche schweifende Gedanke, in dessen Funktion sich der im Sinnlichen lebende Mensch erst recht entfremdet erscheint, vollendet die Bildung solcher Erkenntnisbilder mit Hilfe der geometrischen Phantasie. So kommt es, dass das „Physische" einerseits am Sinnlichen zu haften scheint, andererseits jedoch eben als Gedankenschöpfung und Produkt des Intellektes, als das unserem inneren Erlebnis so vollkommen entfremdete Äusserliche schlechthin erscheint.

Hinter diese Magie des Intellektes ist nun Fechner nicht gekommen und kennzeichnet daher sein Parallelismus nur die verschiedene Aufgabe, die sich einerseits das nachbildende Naturerkennen, dessen unmittelbares Wahrnehmungsmaterial die äusserlich sinnliche Wahrnehmung und dessen Ziel die möglichst korrekte und vollendete Darstellung ausser uns befindlicher sinnlicher Erscheinungen bildet, und anderseits das Grunderkennen oder das fundamentale Erkennen, welches die Innerlichkeit zum Inhalt und Gegenstand hat, stellt. Mit der Annahme des fälschenden Grunddogmas aller Philosophie, dass dies fundamentale Erscheinen nicht so existiere wie es als Innerlichkeit in der Tat erlebt wird, und mit der Annahme einer metaphysischen Substanz hinter der derart zweiseitig gegliederten Erscheinungswelt wird aber ebenso der unbefangene Blick in das innerste Geheimnis dieser ausser uns befindlichen untermenschlichen Region getrübt, wie auch das Sichverwirklichen des fundamentalen Erkennens selbst gehemmt.

Dessenungeachtet muss konstatiert werden, dass dieser hervorragende, tief und klar blickende Geist die Sachlage von der Seite zu entwirren begann, dass er im Gegensatz zu Kant in den derartig zweiseitig sich darstellenden Erscheinungen schon eine getreue, wenn auch unvollkommene Darstellung der Urwirklichkeit zu schauen begann und so an die Stelle des nebelhaften Ding an sich und seiner „Nachtansicht" die „Tagesansicht" der lebendigen Phänomenalität der Innerlichkeit setzte, die als solche, als die eine, die innerliche Seite ihrer Wirklichkeit in ähnlicher

Weise zur Darstellung kommt in dem Leben der Naturdinge, wie in uns selbst. Die andere, die physische Seite soll aber eben den der innerlichen Phänomenalität, dem innerlichen Erlebnis der einzelnen Naturwesen oder Naturerscheinungen (was ganz dasselbe ist) nicht offenbaren, aber doch wirklichen Zusammenhang darstellen. Ein solcher Zusammenhang stellt sich aber nur mit Hilfe des Denkens, das über solche enge Grenzen des innerlichen Erlebens hinausgeht, in Erkenntnisbildern her. Diese Erkenntnisbilder werden dem innerlichen Erleben aber dadurch entfremdet und gewinnen einen fundamental anderen Charakter dadurch, dass sie sich nicht im Elemente der sinnlichen, sondern in dem der logisch-gedanklichen Funktion abspielen. Fechner jedoch glaubt mit den Modernen, dass dieser Gegensatz, der wesentlich im Prozess des menschlichen Erkennens beruht, einfach eine geheimnisvolle fundamentale Doppelnatur der sinnlichen Dinge selbst bedeute, hinter der sich eine verborgene einheitliche Substanz verberge.

Neben diesem grossen Schritte der Wiederbelebung des Alls, des grossen „Erwachens des Pan", welches sich nun nach dem langen Schlummer — seit den Zeiten, als die Sophisten und Sokrates den Gott in Todesschlaf gewiegt — als Vorbereitung, als Frühlingsdämmern eines neuen Weltalters zu vollziehen begann, hatte jener bedeutsame Geist einen zweiten Schritt getan, der gleichfalls einen Fusspfad weist nach den Lichtgefilden des Erkennens.

Es war das näher die Frage, warum der innerlichen Phänomenalwelt jeder einheitlichen — also individualisierten — Erscheinungssphäre sich das All, das ihr doch sachlich verbunden ist, das Universum der verwandten Innerlichkeiten, die zugleich Wirklichkeiten in sich selbst sind, verschliesse. Wie wir sehen, handelt es sich direkt um die Frage nach der letzten mystischen Scheidewand zwischen Physischem und Psychischem, Innerlichem und Äusserlichem, die, wenn sie wirklich durchbrochen ist, die gesuchte „substanzielle" Einheit herstellt und den Schleier jener angeblich undurchdringlich sich verhüllenden Substanz selbst lüftet. In diesem Zusammenhang hat freilich Fechner selbst die Sache nicht gefasst, doch muss die Erkenntnis dies tun, da sie damit allein den innersten Zusammenhang der Lehre Fechners in ihren schein-

bar einander ferneliegenden Grundfragen und damit ihr Mysterium selbst entschleiert.

Es ist das die Lehre von der Bewusstseinsschwelle, die Lehre vom relativ Unbewussten.

Reize als physisch messbare Faktoren, so stellte das Fechner logisch und auch experimentell fest, kommen im Bewusstsein, in der Empfindung und Wahrnehmung selbst nicht in ihren einfachen Zahlenwerten summiert zur Geltung. Eine Steigerung wird nur im Verhältnis zur Totalität der schon gewonnenen Eindrücke empfunden, als Moment dieser Totalität, in dieser Relativität nicht als tote Summe. Man geht so aus einer blossen Summierung zur geometrischen Verhältnismässigkeit über, die sich in der Empfindung darstellt, und da ein solches Verhältnis, in welchem an die Stelle des Produktes die einfache Summierung tritt, ein logarithmisches ist, so resultiert der Satz vom logarithmischen Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung. Es können schliesslich Reize, d. h. reale Funktionen, in dieser Totalität des Funktionierens differential werden, und damit unter die Schwelle des Totalbewusstseins und Totalerscheinens sinken.

Wir haben ähnliche Verhältnisse wiederholt betrachtet, und unsere Lehre als Lehre der Dimensionen knüpft so an das Problem von der Bewusstseinsschwelle bei Fechner direkt an. Das differential Verschwindende kann nun die Gestalt des Momentes, des verschwindend Kleinen und Feinen annehmen oder aber ein Intensitätsverhältnis darstellen, wo umfassende höhere, weitere Kreise des Erscheinens, wegen des relativen Mangels der Intensität vor den korrespondierenden, mit ihnen in einer Lebenseinheit verbundenen Erscheinungen in den Hintergrund treten, schattenhaft verschwinden. Fechner geht von der Anschauung aus, dass jedes besondere Bewusstsein nur auf Grund eines allgemeinen auftrete, aber das allgemeinere unter der Schwelle des Bewusstseins verschwinde gegenüber dem lebhafteren besonderen. Diese Fassung drückt das einfache Intensitätsverhältnis innerhalb eines beliebigen einheitlichen Systemes der Erscheinung aus, wo unter Umständen irgend ein Moment der Totalerscheinung gegenüber differential werden kann. Wenn nun aber Fechner daraus den Schluss zieht, dass ein derart unter die Schwelle des Bewusstseins gesun-

kenes Erscheinungsmoment, das nun zwar physische, aber im gegebenen System keine gesonderte psychische Geltung hätte, an ein anderes allgemeineres universelles Bewusstsein gebunden sei, in ihm als dessen Moment bewusst zur Geltung komme, so zum Organ einer umfassenden Weltseele werde, so kehrt er das Verhältnis um und erhebt das verschwindende Enge, das Moment in den Kreis der bewussten Totalerscheinung eines höheren, universelleren Systems. So kommt er denn dahin, anzunehmen, dass im Verhältnis zur Ausdehnung umfassendere Systeme eben jenes Bewusstsein der engeren Sphäre hervortreten lassen, also z. B. die in solcher Weise hypostasierten Planetengeister als solche umfassende Naturgeister zugleich auch das Bewusstsein der feinen Detailvorgänge der Natur in sich enthalten. Die irrige Voraussetzung, von der Fechner zu solchen sonderbaren Schlüssen, die in eine Mythologie der alten Naturgötter hinüberleitet, kommt, ist aber die materialistische Anschauung, dass das menschlich-geistige Bewusstsein einfach ein Bewusstsein des Gehirn-Organismus und dessen korrespondierende psychische Sphäre sei. Solche philosophische Konstruktionen prägen einerseits das positiv Unendliche, die Funktionen höherer Dimensionen in falscher Metaphysik zu endlichen physischen Erscheinungen um, indem sie dieselben irgendwie mit denselben in der „Identität des Physischen und Psychischen" verwirren. Anderseits wird der Zusammenhang fundamental verschiedener Funktionen (die auf Grund eines gemeinsamen Grundrhythmus in die Einheit des individualisierten Lebens treten) verkannt. Das Universelle, welches dem Menschen eigen ist, wird dann in der Weise der Mythologie und Theologie an äussere Mächte vergeben, dem Geist entfremdet. Die Gottheit, die nur als innerliche Allheit Wahrheit und positive Wirklichkeit hat, wird wieder zur äusserlich mythologischen Naturmacht umgeprägt in eigentümlicher pantheistischer Verwirrung mit den Existenzen der Welt der Sinne. Falsch ist auch der Satz Fechners, dass das Bewusstsein uns nicht als allgemeines Weltbewusstsein, sondern stets nur als individuelles Bewusstsein bekannt ist. In das Untermenschlich-Individualisierte ragt zwar unser sinnlich-endliches Bewusstsein nicht hinein, doch es stehen sich da nur solche endlich-sinnliche Erscheinungs- oder Seinsmomente gegenüber, deren

tatsächlichen Zusammenhang die höhere, insbesondere die universelle Denkfunktion, freilich nicht in derselben Erscheinungs- und Lebenssphäre, sondern in fundamental verschiedenen, in der phantasiemässigen und ferner in der logischen in der Tat darstellt im Erkennen.

Da jedoch Fechner ebenso gewiss vom Universellen weiss und doch nur eine Sphäre des Seins kennt, die der physischen Natur, so fasst er diese in mythologischer Einheit verschiedener göttlicher Gestalten und schliesslich eines göttlichen Bewusstseins zusammen, welches alle die Naturphänomene ebenso wie die Einzelgeister zu seinen Momenten hat. Es wird der Gott so zur pantheistischen Weltseele. Das eigentlich positiv Überindividuelle im eigenen Innern des Menschen, das Sittliche wird als solches nicht ins Auge gefasst. Nicht ein mythologisch-mystisches Sichversenken in eine phantasierte Einheitsanschauung der Naturdinge, sondern das Sicherheben in die Idealität des Schauens der Liebe führt uns in die überindividuelle Einheit der Geister ein und in das Himmelreich des lebendigen Gottes, der da diese Liebe als lebendige Ureinheit der Geister selbst ist.

Dieser in die mythologischen Regionen der alten Naturreligionen hinüberschweifende Pantheismus, eine Verwebung Spinozascher, Fechnerscher und Schellingscher Gedanken macht sich auch in der Schule Fechners geltend, deren hervorragendere Repräsentanten Bruno Wille (geb. 1860), Wilhelm Bölsche (geb. 1861) und Julius Hart (geb. 1859) sind.

Bruno Willes Werk, „Offenbarungen des Wachholderbaums“ (bei Eugen Diederichs 1901 verlegt), ist in erster Linie schon seines künstlerischen Wertes wegen bedeutsam. Wille tritt hier in die Fusstapfen von Valentinus und Goethe in einer modernen Darstellung des „Romans der Seele“. Aus dem innersten Gemüt des modernen Menschen geboren, ersteht in neuer Form wieder die uralte Sage von der gefallenen Achamoth oder Helene oder vom Gretchen des Faust. — Harmonisch fügt sich hier die Anknüpfung an die Gralsage am Schluss an, wo die Tochter der Gefallenen, ihr wiedergeborenes Lebensprinzip, sich als das „spielende Kind“ des kommenden Weltalters im Geiste nach den schimmernden Höhen der Gralsburg erhebt.

Diese Grundlagen sind gnostisch tief empfunden. Es mag nun die fechnerische metaphysische Fassung, in der der Held einem materialistischen, im Sinnlichen versunkenen Zeitalter höhere Gesichtspunkte näher zu bringen sucht, pädagogisch für dieses Zeitalter bedeutsam sein. Dem Autor als solchem darf sie eigentlich nicht zur Last gelegt werden. Die Bedeutung Willes suchen wir daher — trotz seiner schönen „Christusmythe", die das Überindividuelle, Äonische im Christusbild zu erfassen sucht — dessenungeachtet vornehmlich in der künstlerischen, nicht in der philosophischen Seite seiner Wirksamkeit. — In der Schrift, die er speziell der Darstellung der Fechnerschen Lehre widmet, „Das lebendige All", sucht Wille den weichtierartig formlosen mythologischen Pantheismus Fechners, der allerdings auf gemütlichen Phantasien und nicht auf den krystallhellen und demantharten Grundlagen der Vernunftanschauung beruht, in Ermangelung eigentlich logischer Grundlegung mit dem bedenklichen Kitt der „Herzenslogik" zu festigen, einem Surrogat des Logischen, welches die Theologie in ausgiebiger Weise angewendet hat.

Eine ebenso vorwiegend künstlerisch-intuitive Natur ist Wilhelm Bölsche. Aus dem Bildlichen und Natürlichen den Hintergrund universeller, äonischer Tiefen, Ewigkeitsgestalten höherer Dimensionen hervorleuchten zu lassen, darin besteht die Kraft seiner Darstellung. Darin steht gleichfalls dieser der darwinistisch-materialistischen Schule entsprossene Geist den Zeitgenossen nahe, und die Verbreitung seiner Schriften, die die Bestimmung haben, über den engen Gesichtskreis, in welchem solche im Sinnlichen naiv versunkene Seelen verharren, in höhere Bewusstseinsformen hinüberzuleiten, ist im Interesse des geistigen Wachstums unserer Generation ebenso erfreulich als erwünscht. Sonderung aber, klare Unterscheidung solcher in Bewusstseinseinheit gefassten, fundamental verschiedenen Lebenssphären ist nicht die Sache dieses in gutem Sinne ebenso naturalistischen wie mystischen Sehers. Es entspricht aber selbst dieser Mangel der speziellen historischen Mission, der pädagogischen Aufgabe, die ihm sein Genius auferlegt.

Eine andere bedeutende Gestalt dieser Schule ist Julius Hart, der jedoch von Spinoza und Fechner ausgehend wieder an Hegel und seine Theorie des Widerspruches anknüpft. Was

uns tatsächlich in den Ausführungen Harts entgegentritt, ist vorerst die vollendete Verwirrung aller Gegensätze in einer Schauung, die „Gott und Koth", Höhe und Tiefe, Atom und Weltall, Sinnlichkeit und Gedankenwelt, Ich und Nicht-Ich in einem wüsten Chaos vermengt, wo dann die Versicherung, dass hier Alles ebenso unterschieden und getrennt und gesondert ist („der Widerspruch ist nicht die Nacht, die uns alle Dinge verhüllt, sondern die Sonne und der Tag, welcher die Formen trennt und sondert"), leere unerfüllte Versicherung bleibt, ein Renommieren des Genius, welchem keinerlei wissenschaftliche Ausführung, auch nicht der Versuch einer solchen entspricht. Es wird weder gezeigt, worin eine solche Einheit oder Identität von tatsächlich unendlich, also fundamental verschiedenen Erscheinungen besteht, als auch die Natur dieses Unterschiedes in irgend einer Weise im Kreise solcher Einheit wirklich nachgewiesen und auseinandergesetzt wird. Das wäre nun ebenso souverain und bequem als hohl und nimmt sich doch in der künstlerischen Darstellung von Julius Hart wie eine geniale Ironie auf die ganze Geschichte der Philosophie aus: dieses kühne Vorgeben der Lösung des Weltproblems, dieses Überbrücken und Überfliegen unendlicher, tatsächlicher Differenzen mit nebelhaften Worten, etwa den Worten der absoluten Identität und des absoluten Unterschiedes, die als solche wieder dasselbe wären. Alle die unausgelösten Wechsel all der Philosophien werden hier in der Form des ungelösten Widerspruches (den Hegel zu detaillieren sucht in seinen dialektischen Ausführungen) in einer formprächtigen Kühnheit zusammengefasst und präsentiert in dem grossen Bankerott aller Prinzipe, wo der Zahlungsunfähige gewissermassen mit der Unsumme von Schulden prahlt, die er nachzuweisen und zusammenzufassen imstande war. Das ist nun allerdings nicht der armselige, kahle Bankerott der Philosophien wie beim Agnostizismus Spencers, der sich schliesslich mit dem dürftigen Stroh der Scholastik begnügt, nachdem ihm aller Kern eigentlichen Erkennens abhanden gekommen ist. Wenn aber dann Hart gegen eben dieselbe Wort-Philosophie losschlägt und schliesslich die Wendung nimmt, das Leben an die Stelle des (philosophischen) Erkennens zu setzen, jeden Mo-

nismus im Sinne einer Prinzipienlehre abweist, auf den Urstand des vorgeschichtlichen Menschen und sein Schauen und Erleben hinweist, als einer Weise der Betrachtung, zu der sich die zur Religion transformierte und verklärte Philosophie zurückzuwenden habe, so ist das mehr als das genial übermütige Spiel eines sich selbst zerstörenden Philosophierens . . Es ist prophetische Schauung und intuitive Vorwegnahme der Gnosis, als deren Vorarbeiter sich hiermit Hart legitimiert.

Das Erkennen wird hier auch nicht im eigentlichen Sinne, sondern in dem Sinne eines reflektierenden Erkennens verworfen, welches die Hoheit des fundamentalen Erkennens usurpieren will in der Philosophie.

Wesentlich in der pantheistischen Strömung des Zeitalters aber mit dem leuchtenden Zeichen der gnostischen Selbsterkenntnis an der Stirne treten uns die Dichtungen Carl Hilms (Giordano Bruno, Hypatia, Der Sklavenkrieg, u. a., Berlin-Schmargendorf 1903, Verlag Renaissance) entgegen. Schöne gnostische Gedichte in ganz modernem Geist und mit einem Schwung, der uns an die grossen Schöpfungen der antiken Gnosis mahnt, schrieb Georg Busse-Palma (Brückenlieder, München 1906, A. Langen). — Gnostische Tiefe atmen die an Bonaventuras Nachtwachen mahnenden „Nächte“ von Kurt Geucke, sowie auch sein Drama „Sebastian“. Erscheint aber das Werk Schellings wie ein Streifen Abendrot des niedergehenden Weltalters, so erscheint uns in den „Nächten“ Geuckes ein Aufdämmern der Morgenröte des neuen Weltalters. — Den halbnaturalistisch theosophischen Pantheismus der Moderne repräsentiert der polnische Dichter Henrik Slowacki in seiner Dichtung „Die Genesis aus dem Geiste“ (deutsch in den „Lotosblüten“, Leipzig 1897, II). Das dem modernen Menschen aufleuchtende messianische, gottmenschliche Selbstbewusstsein findet seine Interpreten im Amerikaner Walt Whitman (vergl. Eduard Bertz, Der Yankee-Heiland, Dresden 1906, Verl. Carl Reissner) und, in noch höherer geklärterer Form im Ungar Komjáthy Jenö (Homályból, Budapest 1895, Neuwald J.). Von ähnlichem gnostischem Geist erfüllt sind auch Gedichte von Josef Migray, „Forrongás“ (Budapest 1893) und die Schrift von Boér Jenö „Az ember“ (Kolozsvár 1906).

EDUARD VON HARTMANN

AUSGEHEN VON SCHOPENHAUER UND HEGEL / DAS UNBEWUSSTE ALS SCHÖPFERISCHE TÄTIGKEIT UND ALS ÜBERBEWUSSTES / EDUARD VON HARTMANN ALS VORBEREITER DER WISSENSCHAFTLICHEN GNOSIS

Denn hatte Schelling das „Unbewusste" als den Hintergrund genialer Schöpferkraft, wie wir gesehen, schon in seinem „Transzendentalen Idealismus" als höchste Form des Absoluten gefeiert, als den Lichtabgrund und Bythos gleichsam, aus dessen für das Auge des zergliedernden Verstandes, des bildlichen Schauens, ja des individuellen Geisteslebens unergründlicher Tiefe alles Leben der Natur ebenso wie des Geistes quillt, so sucht einer der bedeutsamsten und tiefsten Denker unseres Zeitalters diesen Gedanken wissenschaftlich fruchtbar zu machen auf den Pfaden Hegelscher Gedankenanalyse. Es ist das Eduard von Hartmann (1842—1906), dessen Hauptwerk sich „die Philosophie des Unbewussten" betitelt.

Die eigentümliche Grenzregion zwischen gnostisch-positivistischer Schauung, die die inneren Lebenstatsachen in intellektueller und intelligibler Anschauung analysiert, und philosophischer Prinzipienlehre hat wohl kaum ein Geist mit so schönem Fleiss und so lichtem Blick kultiviert, in Detailarbeiten, die sich den schönsten Hegelschen würdig anschliessen, wie Ed. v. Hartmann. Seine Phänomenologie des ethischen Bewusstseins, seine Religionsphilosophie, seine Kategorienlehre werden für alle Zeiten Monumente einer solchen positiven Geistesforschung bleiben, wenn auch bei der eigentümlich philosophisch diskursiven und dialektischen Methode zur letzten Anschauungsgrundlage, die die eigentliche gnostische Forschung fordert, hier ebensowenig zurückgegangen wird, wie bei Hegel. Doch selbst Hegel gegenüber muss auf die eigentümliche Verfeinerung hingewiesen werden, die bei Ed. v. Hartmann dadurch zur Geltung kommt, dass er den Begriff des Unbewussten mit seiner mystischen Tiefe in die Regionen des „Bewussten" und seine Begriffsschemen hinein spielen lässt. Mit

seinem Pessimismus knüpft Ed. v. Hartmann an Arth. Schopenhauer (1788—1860) an, dessen „Wille“ auch nur den dunklen Urgrund der Tätigkeit darstellt, die als letztes Element allem fixiert Anschaulichen (der Vorstellung) als letztes Element zugrunde liegt, während das Anschauliche in seinen höheren Dimensionsformen in der Gestalt der platonischen Ideen das vollendete Weltbild bietet.

Es kann also auch dies Unbewusste als der letzte Tätigkeitsgrund hinter all den fixierten Bildern, den Momentphotographien, die als solche, deutlich erinnert, den Vordergrund des Bewusstseins bilden und in demselben nicht zu erschöpfen sind, erfasst werden. Es erscheint das Unbewusste in dieser Fassung also auch als der dunkle schöpferische Hintergrund der als passiv und rezeptiv erscheinenden Welt des Bewusstseins, als das allverbindende Leben, welches die Bilder ebenso schafft, als es ihren tätigen Hintergrund der Wirklichkeit und ihr einigendes Band und als dieser Untergrund der Tätigkeit auch die letzte unterste Dimensionsgrenze aller höheren Lebensformen bildet. Da nun die Phasen der Tätigkeit in Momentbildern nie zu erschöpfen sind, so scheint das Unbewusste als dieser in deutlichen fixierten Bildern (die als solche die Sphäre des Bewusstseins bilden) nie zu erfassende schöpferische Urgrund als ein Überreiches, Allüberragendes. Und da dieser Untergrund der Tätigkeit zugleich als letztes Lebensmoment die unterste Grenzbestimmung höherer Lebensformen bildet, so schimmert das Unbewusste zugleich als höchste Weisheit hinter der Fülle alles bildlich Fixierten hervor und erscheint als allwaltende höchste Macht und schöpferische Grundlage des Alls der Natur ebenso wie des Geistes. Es erscheint das Unbewusste bei Hartmann daher auch als „Überbewusstes“, als Überbildliches ebenso wie als Über-Individuelles, wo das Bildliche ebenso wie das Geistig-Individuelle in gleicher Weise nur ein oberflächlicher Schattenriss der unergründlichen schöpferischen Fülle ist, eine flüchtige Projektion ihrer allüberragenden Lebensgrundlage. Es zeigt sich hier wieder, wie die herakleitischen Grundlagen der Hegelschen Philosophie, die Anschauung des Bildlichen ebenso wie des Gedanklichen als Lebendigen, zu jener Verfeinerung des intellektuellen Schauens hindrängen, die dann bei Ed.

v. Hartmann, wie früher schon bei Hegel in wundersamer Weise in so fruchtbarer Betätigung des forschenden, des in seine Tiefen steigenden Geistes zum Ausdruck kommt, so dass wir den sachlichen Zusammenhang zwischen dieser herakleitisch-dialektischen Grundlage, zwischen dem so mystisch unfassbar scheinenden Prinzip des Philosophen und der eigentümlichen Verfeinerung der Denkweise aufdecken, die wir bei diesen Forschern wahrnehmen.

Eben dieser Rest des eigentlich Philosophischen aber webt die mystischen Schleier und ist das letzte Hindernis der Klarheit ebenso bei Hartmann wie bei Hegel. Diese Unklarheit bleibt in dem Begriffsspiel und in dessen Wortdialektik ebenso bestehen, die zu dem letzten anschaulichen Grunde nicht hindurchdringen lässt, und damit auch die Phasen und Unterschiede nicht in den Anschauungen der unendlichen Gegensätze und ihren Dimensionsbeziehungen klar legt, sondern sie im Halblicht dieses sinnigen Beziehens der Worte und in geistvollem Spiele in eigentümlichen Nebel hüllt. Dieser Nebel der unbestimmten Worte und Begriffe verdichtet sich dann als dieses gemeinsame Dunkel zum mystischen Prinzipe des einen Unbewussten, welches dem theologischen Gotte ähnlich, als höchste allweise allordnende Macht und doch wieder unähnlich, als logisch-immanente und nicht äusserliche Macht zur Geltung kommt, und in halbmythologisch schillernden vorweltlichen Akten Gestalt gewinnt, die dann freilich als uneigentlich, als symbolistisch verstandene Aktionen eines Unbewussten oder Überbewussten nichts als die letzte Kondensation des grossen geschichtlichen Nebels bedeuten, der die Philosophie selbst ist.

Es muss aber Ed. v. Hartmann die Anerkennung gezollt werden, dass in ihm jenes Unbewusste aller Philosophie deutlicher zum Bewusstsein kam als in all seinen Vorgängern und dass darin seine Grösse als Philosoph besteht. Damit aber zeigt sich, dass die Scheidewand zwischen Bewusstem und Unbewusstem doch nicht so starr und undurchdringlich sein kann, wie er meint, und dass dies Unbewusste ebenso wie das Unendliche seine Spezifikation, seine Relativität, seine Gliederung gewinnt, dass es im guten Sinn des Wortes überall die Gestalt des „Grenz-

begriffes" — der ja nach Kant das „Ding an sich" sein soll — gewinnt, der jedoch keinen Sinn hat, wenn nicht irgendwie über die Grenze hinausgegangen wurde. Es wird sich uns so vom Standpunkt der Dimensionenlehre das „Unbewusste" als jenes Unerschöpfliche, Unendliche entschleiern, welches in der tieferen Form der Anschauung unrealisierte Möglichkeit, ideales Vermögen, das grosse Wunder ist, welches die Wirklichkeit einer höheren Stufe wird, die die tiefere Stufe zur differentialen Grenze, zur Oberfläche, zur blossen verschwindenden Erscheinung an sich selbst herabsetzt, deren Vollwirklichkeit uns hier entgegenleuchtet — oder sich absolut verbirgt —, wenn wir wie der Mensch der bisherigen, der alten Welt, eben am Bildlich-Endlichen als einzig Gegebenen einerseits, am Geistig-Endlichen oder Individuellen andererseits haften bleiben. Wie sehr dies selbst bei Ed. v. Hartmann der Fall ist, wie sehr er selbst die sonst bei ihm in seinen schönen wissenschaftlichen Ausführungen zur Geltung kommende intellektuelle Anschauung wieder vergisst, zeigt der Umstand, dass er den individuellen Geist als solchen in seinen bewussten Formen wieder auf die Funktion des Gehirnes beschränkt und damit nicht bloss den überindividuellen Geist, sondern das eigentlich Geistig-Universelle überhaupt wieder in eine Region, die sich seinem Bewusstsein verhüllt, das heisst ins Unbewusste projiziert.

Das unanschauliche Grundelement, das auch dem sinnlich Anschaulichen als dessen Grundelement der Betätigung in der Gestalt differentialer Bewegungselemente (nicht etwa als metaphysische Substanz hinter ihm) entspricht, wird in der Tat in der Unendlichkeits-Schauung des Denkens (in der Form zahlloser feiner Übergänge der Bewegung oder Schwingung) aufgelöst und entfaltet. Diese Auflösung, dieses Erkennen des Bildlichen, welches sich vom einfachen Erlebnis des Bildlichen selbst unterscheidet, erfolgt aber in der Gestalt einer höheren Funktionssphäre, nicht als metaphysisches Prinzip, welches die beiden Lebenssphären philosophisch konfundiert, die eine zum verborgenen Wesen, zur allein wahrhaften Existenz und so die Gedankenform zur „Substanz" des Sinnenlebens macht. Ganz ebenso aber entfaltet der überindividuelle Logos des Äon das Leben des Geistes, das verborgene Leben des starren Gedankenbildes in der höheren Ewigkeits-

schauung. So erscheint aber der Bythos selbst, die höchste Form des Unbewussten nicht als sich ewig verbergendes Prinzip, sondern als der Prozess der ewig steigenden Verfeinerung, der ewigen Verklärung alles Geistigen.

Dieser lichte und feine Geist gestattet uns wieder, in die dunkle Tiefe jenes Abgrundes der Sphinx, welcher die Philosophie selbst ist, hinabzuleuchten und zugleich die Bedeutung der Gnosis und ihrer Dimensionenlehre klarer zu begreifen.

Wir wären niemals in der Lage, von der Tätigkeit als solcher im deutlichen Gegensatz zu der ruhenden Erscheinung zu wissen, diesen Gegensatz in voller Schärfe zu erfassen, wenn nicht dies Ruhende und Bildliche selbst in die dunkle Tiefe des Tätigkeitsaktes einzudringen und denselben im Licht aufzulösen vermöchte. Das einfache Erleben der stetig wechselnden Tätigkeit würde nie zum Wissen erhoben werden, wenn dies Ruhende ihm gegenüber überhaupt ein derart fundamental Verschiedenes bedeuten möchte, welches nicht seine Weise zugleich als Moment und Grenze in sich begreifen möchte. In der Tat ist das ruhende Bild in sich selbst Leben und Tätigkeit und nicht bloss eine Blase, ein hohler Schaum, der auf der Oberfläche des Ozeans der Tätigkeit schwämme. Eben dass hier die Tätigkeitsmomente in ihren Perioden des gleichmässigen Wogens so fein sind, dass sie weder räumlich noch zeitlich gesondert hervortreten, dass sie differential werden, ermöglicht das Hervortreten dieser Gleichförmigkeit, die als Ruhe erscheint und doch als Erlebnis in sich in jedem Momente diese Tätigkeit selbst ist. Einzelne Momentbilder, die nur einzelne Stadien dieses Wechsels unter unendlich vielen abbilden, würden noch diese Aufhellung der dunklen Tiefen der Tätigkeit im Licht des klaren Wissens nicht ermöglichen. Dazu ist die Erschöpfung dieser Fülle der Momente im unendlich Bildlichen, in den Variationen des Gedankens nötig, der dann wirklich keinen Rest mehr zurücklässt. Vor dem Gedanken hat der Tätigkeitsgrund grundsätzlich nichts mehr zu verbergen, denn unter den verschiedensten möglichen Wechselstadien (die sich bildlich in der blossen Vorstellung oder Phantasie alle nicht zusammenfassen lassen) liegen die aktuellen jedenfalls auch in diesem Überschauen aller möglichen Formationen vor, die eben das

Denken in der geometrischen Phantasie (dem Organ des Naturerkennens) zusammenfasst. Dieser Inbegriff der Varianten, der eben als das nicht wieder zu variierende Bestehende, Substantielle erscheint, ist kein verborgenes Wesen hinter der täuschenden Erscheinung des Bildlichen. Zu einem solchen wird es nur für das philosophische Bewusstsein, welches auf Grund der Instinkte des gemeinen Bewusstseins die Frage des genauen Erkenntnisbildes mit der Frage nach der Existenz des gegebenen Erlebnisses konfundiert. Dieser Erkenntnisakt erfolgt aber in einem anderen höheren Erlebnis, in einem unendlich feineren Medium, welches eben darum den Schein der Ruhe, der schon im Zweidimensional-Bildlichen hervortritt, zum Schein absoluter Ruhe und Starrheit steigert. Durch diese Projektion des Erkenntnisaktes in die tieferstehenden, die sinnlichen Erlebnisse verdichtet sich der Nebel des Gedankens zum unveränderlichen Träger der wogenden Welt der sinnlichen Erlebnisse.

Wir sind in einen Ozean getreten, der um so tiefer wird, je uferloser und weiter er wird. Die Tiefe ist die Feinheit der inneren Gliederung, die als höhere Form der Tätigkeit und des Lebens sich nun erleuchten muss in einer neuen Höhe, in einer neuen Dimension, die unendlich höher ist als die der kristallhellen Unendlichkeit des individualisierten Geistes und seiner Vernunftperspektive in alle möglichen Geistigkeiten. Da erscheint nun der unlebendige Geist mit seinen starren Gedankenformen als lebendige Form und das Aufsteigen in seine Höhe als ein Sichvertiefen in die Innerlichkeit, als höhere Analyse ihres Lebensinhaltes. Allerdings erscheint zugleich auch die höhere Ruhe und Kristallhelle in jener Logosform in der Gestalt der Gesetzmässigkeit der Ewigkeitsschauung. Eine erhabene innere Ruhe und Festigkeit des Gemütes leuchtet auf, gegen welche die Ruhe der von verborgenen Affekten bewegten selbstischen Geistigkeit nur als oberflächlich gleissender Schein erscheint. Es hat diese Festigkeit jedoch einen neuen höheren Charakter gewonnen. Es erscheint die erstere Form der Ruhe als das Beruhen über dem Sinnlich-Bildlichen, als dessen „Substanz". Der wahrhafte Träger dieser Substanz ist aber das Ich, der individuelle Geist selbst, den das All der Intellekte in der Form der Schauung von Ver-

nunftgesetzen durchleuchtet. Freilich will das nicht bedeuten, dass das Ich selbst wieder eine solche nebulose starre Substanz, sondern dass es das positive Erlebnis des Universellen und Ewigen als lebendige Funktion ist. Die neue höhere Form des Beruhens über dem Ich erscheint als ein Beruhen über dem All der Geistigkeit, als die ursprüngliche Lebenseinheit aller Individualitäten und nimmt den Charakter der sittlichen Beruhigung an in den Tiefen des Gemütes. Nicht bloss das Bild ist in starrer Weise verankert im Ozean der Bilder, sondern das ganze Gemüt im heiligen Ozean der Geister. Dass aber auch diese neue höhere Ruhe, dieser Sabbat der Geister wieder eine Bewegung, ein Prozess der Ewigkeitsschauung ist, — zeigen die höheren Dimensionen des Reiches der Erfüllung.

Wie hoch Ed. v. Hartmann in seiner mystischen Schauung über dem herrschenden modernen Sensualismus steht, der geistesblind die logischen Universalakte in ihrer untrennbaren kristallhellen Unendlichkeit gar nicht sieht, sondern z. B. das intellektuelle Ich aus sinnlichen Empfindungen sozusagen mechanisch zusammenfügen will und dasselbe in Fetzen aus der Lumpensammlung der empirischen Psychologie jammervoll und rettungslos sich zerfasern sieht, wird hier klar. Ed. v. Hartmann erhebt sich himmelhoch über diese jammervolle Konfusion der sensualistischen Metaphysik, die das über allen Sternen leuchtende himmlische Gewand des Königssohnes aus den Lumpen einer solchen Empirie zusammenflicken will, indem er den individuellen Geist doch als Strahl, als Funktion des höheren Funktionskreises, des göttlichen Überbewussten oder Unbewussten betrachtet.

In der philosophischen Anschauung werden aber alle diese unendlich feinen Gegensätze und Übergänge der Tätigkeit und Schauung mit all ihrer fundamentalen Verschiedenheit in eins projiziert in der Verworrenheit des monistischen Prinzipes. Ed. v. Hartmann ist Monist par excellence. Das Prinzip bedeutet daher auch hier nur den Mangel der unendlichen Unterscheidung und des Zusammenfassens des klar, des unendlich Unterschiedenen in der ebenso klaren Einheit des Erkennens und seiner einheitlichen Anschauung. Überall erfasst das Bewusstsein des Philosophen diesen fundamentalen Unterschied als Abgrund, der unausdenklich,

das heisst in der tieferen bildlichen oder auch logischen, geistig individuellen Form nie zu erschöpfen, aus ihr nie zusammenzusetzen sei. So wie das ruhende Bild als die Negation des stetig Bewegten der primitiven Tätigkeit, als ihre Aufhebung erscheint, erscheint der Gedanke als Negation des Bildlichen und das Überindividuelle als Negation des Geistig-Individualisierten. Es scheint hier überall, dass das Geistige als metaphysisch Bildliches — etwa als Gehirnakt — gefasst werden müsste, was doch wieder unmöglich ist; es scheint, dass das Überindividuelle wieder nur als eine höhere Art, eine blosse Steigerung des bloss Individuellen Geltung hätte, was ebenso unmöglich ist. Es fehlt nun aber die Auflösung in der Anschauung und die Schauung der Dimensionsfunktion und damit des immanenten lebendigen Bezuges des unendlich Verschiedenen. Es tritt überall nur dies Verschwinden der tieferen Funktion in der höheren und damit ihr Unbewusstsein hervor. Da also die ganze Stufenleiter in allen ihren Gliedern sich so nicht aufbaut im Erkennen, sich nicht detailliert, verdeutlicht, alle diese verschiedensten Bezüge aber doch in der Einheit des geistigen Lebens ebenso in Erscheinung treten, wie auch sich verbergen, so wird dies immer wieder auftauchende dimensional-relative Unbewusste summarisch als Prinzip des „Unbewussten" in einen grossen Nebel zusammengefasst, der nun als mystisch-mythologisches Prinzip das Licht der Erkenntnis ebenso hemmt, wie auch in der genialen Intuition des grossen Philosophen doch wieder ihre Tiefen überall hindurchschimmern und ahnen lässt. Wir sehen aber zugleich, wie die Dimensionenlehre in ihrer Anwendung nicht etwa einen blossen mathematischen Schematismus, sondern das Sichvertiefen in die grenzenlos reichen Einheitsschauungen höherer geistiger Schauungen, also die Übung im Sichvertiefen, Sichverfeinern, Sichidealisieren des Geistes bedeutet, seine lebendige Verklärung in dem Göttlichen der eigenen Innenwelt, die sich zum Überindividuellen erhebt. Mit der Dimensionenlehre aber wird in diese heiligen Tiefen der Innerlichkeit Klarheit gebracht. Es werden immer höhere Stufen des Bewusstseins (nicht etwa bloss quantitative Steigerungen derselben Stufe, die allgemein als normal „Bewusstes" gilt) der heiligen mystischen Nacht des „Unbewussten" oder Überbewussten entrungen.

DIE INDISCHE THEOSOPHIE

INDISCHE QUELLEN / HELENE BLAWATZKY UND IHRE SCHULE / RUDOLF STEINERS ANKNÜPFUNG AN NIETZSCHE / EDWARD MAITLANDS ESOTERIC CHRISTIAN UNION

Die Planetengeister Fechners bringen den Monistenkreis seiner Schule und — schrecklich zu sagen — der Haeckelschen, auf Empirismus und positive Wissenschaft eingeschworenen Schule moderner Monisten in die bedenkliche Nähe einer anderen modernen Strömung, der Orientalischen Theosophie, so dass ein Bündnis beider Strömungen und eine Verschmelzung derselben nicht so ferne zu liegen scheint, so sehr beide Strömungen sich heute auch noch gegenseitig verleugnen.

Diese indische Renaissance in Europa geht auf neubuddhistische und brahmanische Quellen zurück. Diesen liegen sehr respektable Schauungen und innerliche Erlebnisse vor, obschon sich diese zumeist in denjenigen Regionen bewegen, die der sinnlichen Welt zunächst liegen, also in der astralen und der vierdimensionalen, der devanischen Bildersphäre.

Es wird uns, anknüpfend an indische Quellenschriften, aber auch an lebende Augenzeugen — die in jenen höheren Sphären über der sinnlichen gewandelt —, an Mahatmen Tibets und Indiens, erzählt, wie der Mensch aus sieben Bestandteilen bestehe, denen eine Stufenleiter von Ebenen, die sich übereinander erheben, entspricht. Die tiefste Ebene entspricht dem physisch Stofflichen und wird als Sthula Sarira bezeichnet; ihr folgt Prana Jiva, das Lebensprinzip; Linga Scharira, der Astral-Schattenkörper; Kama Rupa, der eigentliche Astralleib, der Sitz der tierischen Triebe und Leidenschaften. Es folgen nun zwei Stufen des Manas, eine tiefere und eine höhere, die der Region des Rupa-Devachan und Arupa-Devachan entsprechen. Es handelt sich um das im menschlich Seelischen und ferner im eigentlich Geistigen gegebene Prinzip im Menschen, während die Aura oder der Strahlenkreis des Astralkörpers nur die tierische

Beseelung im Menschen darstellt. Über diesen Ebenen schwebt Buddhi-Manas, welches der Buddhi-Region entspricht und schon dem reinen Universalgeist angehört und Atma als Ausstrahlung des Absoluten, welches der Nirwana-Ebene entspricht und eins mit ihr ist.

Diese Ebenen, indischen Schauungen entnommen, entsprechen unseren Dimensionsregionen und zwar Sthula Sarira dem Punktuell-Sinnlichen, das „Lebensprinzip" der linearen Kraft oder Erscheinung; der Astral-Schattenkörper der physischen flächenhaften Funktion, die nach dem Tode am schnellsten sich auflöst; das Kama-Rupa der dreidimensionalen, phantomartigen Tätigkeit, — der bildliche Manas der positiv vierdimensionalen Funktion, der höhere Manas dem fünfdimensionalen Gedankenlicht. Buddhi entspricht dem noch in individualisierter Form erscheinenden Überindividuellen oder Universalen; Nirwana dem Urlicht, in welchem das Individuelle in der höchsten Einheit, im Para nirwana verschwindet. Die Theosophie lehrte die Wiederverkörperung und begründet sie mit dem Karma, dem Walten höherer Gerechtigkeit, die die von vergangenen Wiederverkörperungen noch anhaftenden Unvollkommenheiten in den späteren Lebensläufen ebenso büssen lässt, als auch in denselben Gelegenheit zur Besserung gibt.

Die Gründerin dieser Bewegung war Helena Petrowna Blawatzky (geb. 1831, gest. 1891), die Witwe eines russischen Generals, die in Verbindung mit Henry Olcott und anderen in England und Amerika viele Anhänger gewann. Sie schlug dann ihr Quartier in Benares auf. Ihre Beschäftigung mit astralen „Wundern" und Kunststücken führte diese hochbegabte Frau, um die Worte eines ihrer begeisterten Anhänger (Hübbe-Schleiden in seiner „Sphinx") anzuführen, dahin, dass sie die Wahrheit mit allen Mitteln auszuschmücken suchte, weshalb man sie planmässiger, taschenspielerischer Täuschungen beschuldigte. Vor der Kommission, an der eine Delegation der Londoner psychologischen Gesellschaft teilnahm, die die Anklage des „Schwindels" auf Grund eigenhändiger Briefe und sonstiger Daten stellte, erschien sie auf die Vorladung nicht. Bedenklicher aber als solche astrale Kunststücke, über deren Meritum wir hiemit durchaus kein Urteil gefällt haben wollen, erscheint der autoritäre Charakter, mit welchem die Bewegung von Anfang an auftritt. Nicht die eigene

Schauung, sondern Mahatmen von Tibet und Indien sind die Quellen der Offenbarungen der Theosophie. Auf diese beruft sich ebenso Frau Blawatsky wie die andern bekannten Autoritäten der Lehre. Den Theosophischen Gesellschaften, deren Führer somit die Lehren aus dritter Hand an die Mitglieder vermitteln, wird damit der Stempel des blinden Autoritätsglaubens und der Sektiererei aufgedrückt. Wie sehr Indien überhaupt bei aller Virtuosität, mit welcher seine Mahatmen sich in höheren Schauungen bewegen (die aber meist über das Astral und Bilder-Devachan nicht hinausgehen oder wenigstens aus höheren Sphären nichts Klares mitteilen können), denn doch im Bildlichen versunken ist, wie wenig das eigentlich Universale und Gedankliche hier Gegenstand der Schauung und Selbsterkenntnis ist, zeigt sich dort klar, wo diese Theosophie einen „Logos unseres Sonnensystems", also einen lokalen, einen Kirchturm-Logos lehrt und sich vom physisch Grossen derart imponieren lässt, dass sie Planetengeister (mit Plotinos und — Fechner), also astrale Phantome über den Menschengeist stellt! Die Lehre selbst ist als diese halbbildlich-halbmetaphysische in der gebotenen Form unkontrollierbar, und die Mitglieder werden damit vertröstet, dass sie, wenn sie sich einmal in entsprechender Weise moralisch vervollkommnet, selbst zu solchen Sehern und Adepten werden möchten, wie die unbekannten indischen Führer erster Ordnung. Was somit nur bedeutet, dass vorläufig, bis auf unabsehbare Zeit und bis auf fernere Inkarnationen für die grosse Menge der Gläubigen nichts bleibt als eben der blinde Autoritätsglaube. Denn die dürftige metaphysische Scholastik, die da mit „Wesenheiten", „Gründen", „Essenzen", Substanzen, Materien, Kräften und allem sonstigen Rüstzeug der — rationellen Theologie operiert, ist in der Form, in der sie sich popularisierend an Kategorien moderner Naturwissenschaft anlehnt, nicht einmal geeignet, diese Theosophie zur eigentlichen Philosophie zu stempeln, bei der ganz unkritischen Weise, in welcher man sich im wesentlichen an die autoritär überlieferten Schauungen der indischen Seher anlehnt. Es werden deren Erfahrungen in höheren Sphären hier ebenso rationell verarbeitet, wie etwa ein Thomas von Aquino die Dogmen der römischen Kirche scholastisch verarbeitet, nur mit viel weniger

Kunst und Konsequenz. Dass aber des Pudels Kern eine rationelle Theologie der bedenklichsten Sorte ist, das zeigt ein Buch der vornehmsten Nachfolgerin der Blawatsky — Annie Besant, die in ihrem „Esoterischen Christentum" alle Dogmen der Kirchen, bis auf den Brotfetisch im dogmatischen Sinne und bis auf das Weihwasser rechtfertigt, so dass der Leser, der dieses Buch wirklich gläubig aufgenommen, reif dazu ist, irgend einer alleinseligmachenden Kirche in die Arme zu fallen, da sich dann in der Tat keine dogmatische Differenz mehr entdecken lässt zwischen einem solchen Gläubigen der Theosophie und dem Gläubigen der Kirche. Wie verhängnisvoll der Autoritätsglaube in jeder Gestalt, auch der an noch so zutreffende Schauungen höherer Art sich lehnende werden kann, zeigt eben dieses Buch. Solche Bewegungen sind also nur ein Umweg nach Rom.

Es muss jedoch anerkannt werden, dass einzelne der Führer, hier sei insbesondere Dr. Franz Hartmann (Herausgeber der „Lotosblüten", Leipzig) hervorgehoben, das ehrliche Bestreben zeigen, die Bewegung in die Bahnen der Selbsterkenntnis und der ebenso autoritätsfreien wie dogmenfreien, wissenschaftlichen Forschung zu lenken, was freilich hier noch weniger durchführbar ist wie in der eigentlichen Philosophie. Die philosophierende Anknüpfung an den Darwinismus repräsentiert vornehmlich J. Hübbe-Schleiden (in der Zeitschrift „Die Sphinx"). Es wird die Entwicklungsreihe der geistigen Individualität hier vom Atom bis zum Menschen und von diesem durch die Stufen der Planeten- und Sonnensystem-Geister in den chaotisch phantastischen Arabesken dieser halbnaturalistisch indologischen Weltanschauungsweise durchgeführt.

Im Kreise der Führer dieser Bewegung, die meist nur das, was die bekannten Autoritäten vortragen, reproduzieren, und über diese Autoritäten selbst ragt durch selbständige Fassung des Problemes der höheren Ebenen Dr. Rudolf Steiner in Berlin hervor (vergl. seine Zeitschrift „Luzifer"), schon durch den Gedanken, den er aus Nietzscheschen Ideenkreisen hierher übertrug, dass der Menschengeist sich produktiv selbsttätig seine individuelle Sphäre in jenen höheren Ebenen schaffen muss. Es wäre wünschenswert, dass ähnliche begabte Geister sich aus der Versenkung in bild-

liche, relativ tiefstehende Sphären, wie das Astral und das Bilder-Devachan, zu wahrhaft geistigem, strengem, universellem Schauen erheben und überhaupt aus der halbbildlichen, halbmetaphysisch-philosophischen Weise des Schauens, die heute in der Theosophie herrscht, den Fortschritt zur eigentlichen Erkenntnis und deren positiver Forschung vermitteln möchten.

Diese Klippe und Gefahr, dem blinden Kirchenglauben zu verfallen, erkannte ein edler Geist, Edward Maitland, der, früher selbst Vorsitzender der Theosophischen Gesellschaft von England, sich nunmehr mit dem ganzen Feuer seines edlen Geistes zur Bekämpfung des Kirchenwesens wandte. Höchst bezeichnend ist für diese orientalischen Theosophen, dass Maitland eben durch diesen Umstand genötigt worden war, seine Stellung als Vorsitzender der Theosophischen Gesellschaft niederzulegen und eine eigene Vereinigung unter dem Titel Esoteric christian Union zu gründen. (1891.) Seine hervorragendsten Schriften sind: The new Gospel of Interpretation; The perfect Way (vergl. The story of the new Gospel of Interpretation. London, Lamley 1893). Seine treue Mitkämpferin war die zu höherem befähigte Anna Kingsford.

Es ist auch nicht so sehr die Lehre Maitlands, die wir hier hervorheben, sondern die edle Tendenz, die ihn bei jedem Schritte beseelte, der nach dem Lichte der Vernunft ringende, der Autorität in der Wurzel widerstrebende Geist. Das Göttliche sah er in jedem Menschen, nicht bloss in Jesus von Nazareth inkarniert und in der Erweckung des Menschen zum Bewusstsein dieses seines göttlichen Ursprungs, der im Licht der Vernunft, nicht auf Grund irgendwelcher äusserer Traditionen oder Autoritäten erfasst werden sollte, den Kern seiner Lehre. Es mag so als Mangel erscheinen, dass die Lehre selbst wieder nur teils in metaphysischen begrifflichen Hypostasen, in der göttlichen Dualität, die als göttliche Kraft und als Substanz, als Gott-Vater und Gott-Mutter erscheint und deren Erzeugter eben der sich individualisierende göttliche Geist, der Gott-Sohn, der Christus ist. Es mag diese Dualität als intuitiver Anklang an die Doppelfunktion aller Dimensionsbestimmungen, an das Ewig-Weibliche und Ewig-Männliche, die Syzygien des Valentinus gelten. — In „Apollo“

feiert Maitland in einem Hymnus das geistige Lichtprinzip und knüpft so wieder an das Hellenisch-Anschauliche symbolisch an, welches uns aus dem metaphysischen Nebel befreien soll.

DIE GNOSTISCHE KIRCHE VON SÜDFRANKREICH UND MODERNE GNOSTIKER

DIE GRÜNDUNG DURCH JULES DOINEL / FABRE DES ESSARTS ALS PATRIARCH „SYNESIUS“ / DIE KATHOLISIERENDE TENDENZ DES BISCHOFS SOPHRONIUS / BASILE AGAPON D'ATHÈNES / STEFAN RÓNAY / HEINRICH LÜDEMANN / D. G. HERMAN

Denn wie wenig übrigens der blosse Name der „Gnosis“, den auch rein theosophische Strömungen (wie die unter der Führung von Dr. Rudolf Steiner) gebrauchen, so wie auch die gnostischen Formen und Namen für den Geist einer Lehre entscheidend sind, zeigt auch die in neuerer Zeit hierarchisch organisierte „Gnostische Kirche“ von Südfrankreich. Der eigentliche Gründer der Bewegung, Jules Doinel du Val Michel, ein Archivist und Paläograph, fasste den Gedanken der Gründung einer solchen Kirche und der Restaurierung der Valentinischen Gnosis, wie er mir in einem Briefe mitteilte, welchen Plan er im Jahre 1889, 1890 vereint mit einigen aristokratischen Damen, mit der Herzogin von Pomar (Lady Caithness) und der Gräfin von Adhémar, welche die theosophische Revue dirigierte, ausführte. Jules Doinel, ein rednerisch begabter Mann, war zugleich der erste Patriarch dieser Kirche in Südfrankreich mit dem Sitz in Toulouse, wo auch die Zeitschriften „Reveil des Albigeois“ und „Revue Gnostique“ erschienen. Aber schon im Jahre 1895 legte er diese Stelle nieder. Die Führung übernahm Fabre des Essarts als Patriarch Synesius, von dem wir eine Schrift l'Arbre Gnostique 1899 besitzen, die in sehr ehrenwerter Weise den Gedanken der Einheit der gnostischen Lehre in allen ihren Verzweigungen tritt. Mit „Sophronius“ aber, der als gnostischer Bischof von Béziers einen Catéchisme expliqué de l'église gnostique (par Sophronius, évêque de Béziers, I—IV, Paris 1899) publizierte, verfiel die Lehre in eine bedenkliche katholisierende Strömung. Es wurde u. a. die Transsubstantiation des Brotes und Weines, also der Fetischglaube

des Katholizismus von „Sophronius“ übernommen und mit merkwürdigen Figürchen in grob materieller Gestalt sanktioniert. Dass bei solcher Stellungnahme jede Tiefe der Anschauung ausgeschlossen und das Ganze in phantasiemässigen Bilderglauben verfiel, braucht nicht näher auseinander gesetzt zu werden. Mit viel reinerem Geist und auch ungleich tiefer und sachgemässer als dieser angebliche Gnostiker dringen französische Okkultisten, wie Papus und Sedir in diesen Gegenstand ein (vergl. L'Initation, Revue philos. des hautes études, Paris 1897).

Noch einer in französischer Sprache erschienenen Schrift eines neugriechischen Denkers mit gnostischen Schauungen sei hier gedacht. Es ist das die Schrift: „L'Evangile philosophique par le Docteur Basile Agapon d'Athènes“ (Athènes 1900. C. P. Cléronome, Libraire, Rue d'Euripide 16). Diese Schrift stellt den Menschen unter dem Bild eines zum Bewusstsein seiner überköniglichen Würde erwachenden Königssohnes dar, der sich als universelles Licht und göttliche Gestalt erkennt. Im Sinne der in der Schrift ausgeführten Lehre werden (in Übereinstimmung mit dem Gnostiker-Evangelium Pistis Sophia) nur diejenigen Seelen, die zu ihrem Genius, zu ihrer Geistigkeit erwachen, des ewigen Lebens teilhaftig, während die andern im Bildlichen verharrenden mit diesem vergehen.

In diesem Kapitel soll nochmals auf das schon früher zitierte, aphoristische Werk des katholischen Priesters Stefan Rónay (1840—1893) — Natürliches Christentum (Leipzig 1896, Janssen) — hingewiesen werden, welches sich jedoch bei seinen herrlichen, gnostisch tiefen Gedanken — wie einst Valentinus — in der Illusion wiegt, dass die Kirche zum Vermittler und Träger eines solchen Geistes werden könne.

Noch eines edlen Geistes müssen wir hier gedenken. Es ist das Heinrich Lüdemann mit seiner Schrift: Die Vorherrschaft des Geistes (Berlin 1899), welcher Denker sich in wesentlichen Zügen der deutschen Idealphilosophie angliedert. In dieser tiefen Schrift wird die überkosmische, universelle Natur des Geistes nachgewiesen und ein Blick in das absolute All geworfen, wo die Natur als das endliche Gewand des unendlichen Himmels erscheint (39). Besonders scharf ist in dieser Schrift die Kritik-

losigkeit des Materialismus in seinem ihm unbewussten Hypostasieren von Gedankenprodukten nachgewiesen, die sich als „Produkte der Kultur“ erweisen, wie z. B. die „Materie“. Diese Schrift, die in ihrer ebenso geklärten wie religiös angehauchten Weihe sich den schönsten Arbeiten der deutschen Idealphilosophie würdig anreiht, mutet uns an wie ein Glockenläuten, welches das Herannahen des grossen Sabbats der Geschichte, des Weltalters der Erkennenden ankündigt.

Schliesslich führe ich hier noch die mit grosser Gelehrsamkeit und oft mit geistvollen selbständigen Gedanken kommentierte Zusammenstellung von Ideen über den Gedanken der Polarität als Allprinzip an, die Prof. D. G. Herman unter dem Titel „Gnosis“ herausgegeben hat.

GNOSIS UND MODERNE PHYSIK

DIE GNOSIS IN ÜBEREINSTIMMUNG MIT DEN NEUESTEN ERRUNGENSCHAFTEN DER PHYSIK / LEHREN MAXWELLS UND THOMSONS ÜBER DIE ZWEIDIMENSIONALE NATUR DES ÄTHERS / DAS PHYSISCHE ALL KEIN PERPETUUM MOBILE / DAS NATURGESETZ DER ENTROPIE UND DIE POLEMIK ZWISCHEN CHWOLSON UND HAECKEL

Von indirektem, aber hohem Interesse für den herannahenden Sieg der Gnosis und das Nahen des dritten Reiches sind die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft, und hier insbesondere, neben der schon erwähnten organischen Entwicklungstheorie, die der modernen Physik. Es haben die Forschungen Maxwells und W. Thomsons (Lord Kelvins) festgestellt, dass die Reihe der spezifisch-physikalischen Erscheinungen, wie Elektrizität, strahlende Wärme, Licht, chemische Strahlen in der Form von Globularschwingungen vor sich gehen und dass der „Äther", der „Träger" dieser Erscheinungen (eigentlich ihre Funktionsform selbst) nicht wie noch Tyndall meinte, als eine feine Gallerte, also als dreidimensionale Existenz oder Erscheinung gedacht werden kann, sondern als feiner Schaum oder als feine blasenförmige, d. h. zweidimensionale Konsistenz. Es widerspricht die dreidimensionale Form nicht bloss dem Umstand, dass sich keinerlei Längenschwingungen im Äther nachweisen lassen, die in einem dreidimensionalen Medium nicht fehlen könnten, sondern es resultiert, bei der relativen Widerstandslosigkeit, die der Äther zeigt, und der Form seiner Querschwingungen eine Unvereinbarkeit in der Rechnung, ein direkter Widerspruch im mathematischen Kalkül, wenn wir ihn nach der Analogie eines elastischen festen Körpers betrachten. Dass die physikalischen Phänomene also bloss zweidimensionale Funktionen sind, was auch die direkte Erfahrung zeigt und was die Gnosis auf Grund derselben behauptet, wird hier von der auf Mathematik basierten, exakten Naturforschung bestätigt. Noch ein grosses Naturgesetz, das von Clausius entdeckte, von Thomson und an-

deren dann weiter ausgeführte Gesetz der Entropie, leitet die allgemeine Weltanschauung in gnostische Bahnen. Dieses Gesetz besagt, dass die mechanische Energie und ferner die elektrischen und chemischen Differenzen sich allmählich in Wärme umsetzen, welche sich im Weltraum gleichmässig verteilt, so dass das Wechselspiel der aktuellen und potentiellen Energie aus der Form der Massenbewegung allmählich in die der molekularen Bewegung übergeht, oder mit anderen Worten, dass das gegebene physische Weltsystem einem Zustand allgemeiner Ruhe und allgemeiner Erstarrung unaufhaltsam entgegengeht. Das grosse Naturgesetz der Entropie weist also unzweideutig auf einen Anfang und ein Ende des physischen Weltsystems hin. Diese eherne Konsequenz des Naturgesetzes ist nun ein für den Materialismus verhängnisvoller Schluss, sein Todesurteil auf Grund der positiven Naturwissenschaft. Interessant ist daher der Streit eines Vertreters naturalistisch-materialistischer Dogmen des grossen Zoologen Ernst Haeckel gegen den Physiker Chwolson. Haeckel war in seinen Welträtseln genötigt, das Naturgesetz der Entropie direkt zu leugnen, denn es ist mit seinem Dogma, dass das Universum eine bloss physische Wirklichkeit sei, dass es nur eine Form der Erlebnisse, nämlich sinnliche gäbe, unvereinbar. Der berühmte Physiker Chwolson klagt in seiner Schrift: „Hegel, Haeckel-Kossuth und das zwölfte Gebot", deswegen Haeckel der Unwissenheit in der Physik an. Obiges sensualistisch-materialistische Dogma führt ferner zu der Ansicht Haeckels, dass das physische Weltall ein perpetuum mobile sei. Er meint, dass sich im Kreislauf der Urnebel infolge des Zusammenstosses der erstarrten Massen wieder herstelle, was Chwolson auf Grund dieses Naturgesetzes leicht widerlegt, indem er zeigt, dass solche wiederholte Zusammenstösse immer nur mit einem Bruchteil des ursprünglichen, mechanischen Kraftvorrates stattfinden können, da die Massenenergie sich infolge des allmählichen Abkühlungsprozesses in immer grösserem Masse in Molekularenergie umsetzt, so dass das Spiel der aktuellen Energie und der potentiellen Spannkraft, welches sich anfangs im Kreise der Massen abspielte, nun seinen Schauplatz immer mehr in die Welt der Moleküle verlegt hat. Haeckel begeht auch in seiner Erwiderung den Ver-

stoss gegen die Physik, dies nicht zu sehen und meint, dass dies ein unmögliches Verschwinden des vorhandenen Vorrates der Energie bedeuten möchte, womit er die Anklage des Physikers wegen arger Unkenntnis in der Physik nur aufs neue bekräftigt. (Vergl. Haeckel, Monismus und Naturgesetze, 1906.) Haeckel ist aber nicht bloss gross als Zoologe, sondern auch als Kulturkämpfer, und sein Hauptmotiv in diesem fanatisch geführten Streit ist ein eminent kulturelles, da er meint, dass mit der Entropie die vernunftgemässe Notwendigkeit der Entwicklung des Weltalls und die wissenschaftliche Weltanschauung überhaupt in Frage gestellt sei, und dass man nun das theologische Wunder einer Weltschöpfung an deren Stelle setzen müsste. Dies alles, ebenso wie die Anklage auf „Dualismus", die der „Monist" nun gegen Chwolson schleudert, sind hier durchaus nicht gerechtfertigt, denn der strenge Physiker als solcher bescheidet sich in weiser Enthaltsamkeit, auf solche Fragen überhaupt einzugehen und weist nur die haltlosen und verworrenen Winkelzüge des Philosophen von sich ab. Haeckel muss aber solche Schlüsse machen, weil er keine andere positiv wissenschaftliche Lösung kennt, als die auf Grund der Physik, womit er mit dieser Wissenschaft, die nicht die absolute Wissenschaft selbst sein kann, in unwissenschaftlichen, groben Widerspruch gerät. Es wäre in der Tat heillos, wenn die Rettung der Weltanschauung der Wissenschaft an der Unhaltbarkeit einer solchen dogmatischen, halbmaterialistischen Philosophie scheitern musste! In der Tat ist auch der gallertförmige, dreidimensionale Äther, der in keiner unmittelbaren, sinnlichen Erfahrung gegeben ist, die höchstens zweidimensionale Erfahrungsbilder bietet, nur eine Zoomorphie, worin das allerdings dreidimensional-funktionierende, tierische Wesen sich in die Welt der Physis unbefugt hineinprojiziert und sich in dieser Welt sozusagen in der Form eines universellen Weichtieres (wenn auch nicht notwendig eines Rückgrattieres, was Haeckel der Theologie vorwirft) schaut. Diese Projektion der Phantasiefunktion des Erkenntnisphantomes in die physische Welt widerspricht nun begreiflicherweise ebenso notwendig den Daten und den Rechnungen der Physik eines Maxwell und Thomson wie der ernsten, exakten Naturwissenschaft. Aber all das rechtfertigt die äusserliche Vergegenständlichung der Phantome der Theologie

ebensowenig, wie die der Phantome eines solchen naiven Materialismus. Es rechtfertigt die Weltanschauung der Gnosis, die aus höheren dimensionalen Funktionskreisen die tieferstehenden mit eben derselben Notwendigkeit der Wissenschaft hervorgehen lässt, wie die Gesetze der Kegelschnittlinien nach der Weise des Kegelschnittes den Funktionszusammenhang und die funktionelle Genesis des Zweidimensionalen durch sondernde Schnitte in der dreidimensionalen Gestalt darstellen. Und die Gnosis setzt an die Stelle des philosophisch-dogmatischen Monismus der einförmigen Substanz den Monismus der Funktions- und Lebenseinheit der fundamental verschiedenen Lebenssphären. Deswegen aber der Gnosis den Vorwurf des Dualismus machen, wäre genau so vernünftig, als wenn man die Geometrie des Dualismus oder Pluralismus anklagte, weil sie als einheitliche Wissenschaft nicht bloss in sich die Gestalt einer Dimension darstellt, sondern neben der Planimetrie auch noch eine Stereometrie enthält.

SCHLUSSWORT

SKIZZE DES ENTWICKLUNGSGANGES DES VERFASSERS / AUSBLICK IN DIE ZUKUNFT DER GNOSIS

ls Abschluss der Ausführungen dieses Werkes mag hier noch eine kurze Skizze der Geistesentwicklung des Verfassers dieses Werkes und insbesondere eine kurze Darlegung der Weise, wie er auf den Gedanken kam, die Gnosis in wissenschaftlicher Form zu fassen, ihren Platz finden.

Autodidaktisch entwickelt, war ich im vorhinein in der günstigen Lage, die Werke der Philosophie, deren Studium ich mich widmete, mit unbefangenem Blick zu betrachten. Mein Streben, die Nebel und Geheimnisse der Hegelschen Lehre zu lösen, fanden Ausgestaltung in der Preisschrift: „Das Geheimnis in der Hegelschen Dialektik“ (Haacke, Leipzig 1888). Die Gedanken- und Geistesfunktion in lebendiger Anschauung im Bewusstsein zu erfassen, so in die Geheimnisse des Menschengeistes, in seine höheren Lebensformen einzudringen, schien mir die Grundtendenz der Lehre Hegels zu sein, bei dem sich die totstarren, unlebendigen Gedankenschemen in der dialektischen Bewegung in Lebensgestalten wandeln sollten. Zum eigentlichen Hegelschüler konnte ich auf solchem Wege nicht werden, da ich, das Negative und Widersprechende der Hegelschen Fassung ablehnend, überall positive Schauung forderte. Diese Tendenz führte aber den Verfasser obiger Preisschrift wieder zu einer sensualistisch-einseitigen philosophischen Anschauungsweise. Es wurde der Versuch gemacht, das Gedankliche und die logisch-mathematische Intellektualfunktion aus sinnlichen Empfindungs- und ferner Anschauungsmomenten abzuleiten. Was also heute in gewissen Universitätskreisen als modernste Weisheit gilt, betrachtet der Verfasser dieses Werkes als Kleider, die er längst abgelegt; diese Zusammenfügung des Ich aus Empfindungsmomenten. Da ich jedoch, im Gegensatz zu einem solchen Sensualismus, für den Tatbestand der universellen Erlebnisse nicht blind war und mir doch anderseits die relative Berechtigung eines solchen sensualistischen

Philosophierens, welches eine ganz ehrenwerte, kulturelle Vorarbeit macht, einleuchtete, da diese die Aufmerksamkeit auf die konkrete Natur des Universellen lenkt (auf seine unteren Dimensionsgrenzen), so suchte ich, anknüpfend an Ludwig Feuerbach, das Gedankliche und Geistige als Sinnlich-Unbegrenzbares und Unendliches darzustellen. Die Einsicht in die Unexaktheit einer solchen Fassung, die sich insbesondere in der Unmöglichkeit, das Denken als Gehirnfunktion zu begreifen, zeigt, da in einer solchen ein positiv Endliches vorliegt, führte schliesslich zur eigentlichen intellektuellen, ja intelligiblen Anschauung, die schon in der Schrift: „Die Gottheit Christi im Geiste des modernen Menschen" in einer der religiösen Darstellung entsprechenden Form zum Ausdruck kam.

Mit dieser, schon vom gnostischen Standpunkt verfassten Schrift hatte sich mir die Tiefe des gnostischen Gedankens eröffnet, der Blick in die sachliche Natur, in den unendlichen Reichtum und die lebendige anschauliche Gestalt der universellen Lebenstätigkeiten, welche Perspektive mich nun dazu befähigte, eben alle Subjektivität und Einseitigkeit bloss philosophischer Fassungen, alle Einengungen, die durch „Prinzipe" irgendwelcher Art zur Geltung kommen, zu durchbrechen und auf diesem Wege die grossen Nebel, die man Geist und Gedanke nennt, im Licht der Anschauung aufzulösen. Man missverstand aber durchaus die eigentümliche Objektivität der Schauung, die hier und hier allein zur Geltung kommt, und glaubte insbesondere in philosophischen Kreisen eine neue Art der Philosophie vor sich zu haben, und zwar eine speziell „subjektive", weil ja das einzig Positive, das ungefälschte innere Erlebnis und dessen Analysis und Selbstkenntnis in den Vordergrund trat im Gegensatz zu allen den grundsätzlichen Fälschungen, Hypostasen und Umnebelungen der Philosophie.

So ist es begreiflich, dass man einen Gedanken, dessen Kühnheit man gar nicht fassen konnte, jenes heilige Ja- und Amensagen der Gnosis gar nicht bemerkte in den Kreisen offizieller Gelehrsamkeit.

So vermochte ich denn in den Geist verwandter Seher und Genien, die auf dasselbe Weltenlicht zusteuern und dessen Aufnahme vorbereiten, in den Geist von Propheten wie Leo Tolstoi und Friedrich Nietzsche einzudringen. Dass hier die äussersten

Gegensätze des Zeitalters in demselben Licht beleuchtet werden konnten und dass die diesbezüglichen Werke beiderseits volle Zustimmung der kompetentesten Beurteiler, einerseits Tolstois selbst und anderseits mehrerer begeisterter Anhänger Nietzsches fanden, ist ein weiterer Beleg für die Objektivität und Gegensatzlosigkeit des Standpunktes der Forschung, der hier eingenommen wurde.

Was aber hier, bei aller Befreiung von dogmatischen Schranken oder skeptisch fälschenden Umnebelungen fehlte, war die systematisch organische Darstellung der Erkenntnis, die mit der Dimensionslehre allein aufgehende vollendete Klarheit, die die unendlichen Gegensätze ebenso festhält, als auch in der alle Höhen und Tiefen verbindenden Funktionsbeziehung in einheitlichem Lichte schaut. Die ersten Grundlegungen dieser streng wissenschaftlichen Darstellung des Systems der Erkenntnis sind in dem vorliegenden Werke veröffentlicht.

Noch sei bei dieser Skizze meiner Geistesentwicklung betont, dass mir der reine Blick in die heiligen Tiefen der Geistigkeit nur dadurch möglich ward, dass ich mich auch in meinem Leben, so unvollkommen dieses auch sonst sein mag, wenigstens von den schlimmsten Banden befreite, die mich an eine Welt fesselten, die den erhabenen Geist Christi noch heute ans Kreuz schlägt in einer Organisation geheiligten Verbrechens. Die Einsicht in die innere Hoheit, Seligkeit, in die lebendige Unendlichkeit des Geistes gaben mir diesen Impuls, der sich mir niemals in seinem über allem Schicksal schwebenden seligen Licht der Ewigkeit so klar zeigte, wie dann, wenn ich alle Stützen der äusseren Existenz wanken sah. Das sei für alle diejenigen betont, die in irgend einer ernsten Form den Kampf für die Wahrheit aufnehmen wollen. In welchem innigen Zusammenhang das Leben des Geistes und die Aufgabe, die wir hier im Dienste unserer Mitmenschen zu erfüllen haben, mit unserem Schauen und Denken steht, sah ich dann selbst in der sehr unvollkommenen Form, in der ich diese Aufgabe für meine Person zu erfüllen in der Lage war. Bezeichnend für unsere auf der Autorität halbtierischer Grundsätze beruhende, angeblich christliche Weltordnung, die durch Staat und Kirche auch heute noch vertreten wird, ist, dass man mich, so lange ich noch der Hoffnung Raum gab, ein Vertreter der

konventionellen Philosophistik zu werden, selbst von Staatswegen begünstigte, dass ich aber, als ich die Weltanschauung und die Lebensgrundsätze des Bergpredigers vertrat, sogleich zum Gegenstand der Verleumdung und Verfolgung wurde; dass man mich deswegen, weil ich die Grundsätze unendlicher Milde und Gewaltlosigkeit vertrat, als Aufwiegler verleumdete; dass ich, weil ich das erhabene Lebensideal Christi dem abscheulichen Götzenbild entgegenstellte, welches durch unsere öffentlichen Autoritäten vertreten wird, öffentlich als Lästerer Christi gekennzeichnet wurde; dass ich deswegen, weil ich eine angeblich neue Philosophie vertrat, die den verbrecherischen Wahnsinn des herrschenden Glaubens und Lebens als solchen blosstellte, und dabei meine persönlichen Interessen so schlecht wahrte, von besoldeten Vertretern dieses Systems als ein Mensch gekennzeichnet wurde, der offenbar selbst dem Wahnsinn verfallen sein müsse.

Auch diese Geschichte, deren Einzelheiten nicht hierher gehören, beweist, dass das grösste Hindernis der Verbreitung der Gnosis auch in Zukunft nicht in der Schwerverständlichkeit der Lehre, sondern darin liegt, dass deren Aufnahme doch einen gewissen Adel der Gesinnung fordert, der den Gegensatz mit dem mächtigen Interessengewebe einer staatlich-kirchlich verrotteten Welt nicht scheut. Aber eben in diesem Geistesadel der sich über den Tiermenschen erhebenden, höheren Menschenart beruht die unsterbliche Lebensgrundlage und die unwiderstehliche Macht der Gnosis. Diese Gesinnung allein führt in Paradiese der Schauung empor, deren Geisteslicht die Pforten des Reiches der Finsternis besiegen wird. Dieses Licht ist keine bloss jenseitige Macht, sondern leuchtet in diese Welt der Sinne. Diese höhere Form des verinnerlichten Lebens gleicht einem Baum, der aus der Sinnenwelt wie die Wurzel aus der Erde immer neue Kräfte zieht, und in dem Masse herrlich aufblüht, als er diese Arbeit hier vollbringt.

So möge dieses heilige Licht, dieser Lichtmensch und lebendige Geist, wie ihn Mani benennt, in jenem Erkennen, das da in positiv-wissenschaftlicher Form allen zugänglich ist und für alle kontrollierbar, erhaben über allem Glauben und über allem Zweifel das himmlische Werk des Äons, des Paraklet, des Trösters

vollenden in allen Geistern und die Erde aus der Macht der Finsternis befreien, aus den Fesseln, in denen die schmachten, denen die Erkenntnis fehlt. Es möge mit dem Niedergehen einer halbtierischen Welt eine Welt erhabener Milde und Liebe aufgehen, erfüllt von dem Lichte der lebendigen Vernunft!

Ende

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 1

Die Gnosis und der moderne Materialismus 15

Vorurteile des modernen Menschen / Die Erscheinung als ursprüngliche Wirklichkeit / Die physiologische Begründung des Materialismus / Die logische Unhaltbarkeit des Materialismus / Der Pseudopositivismus als Stütze der Theologie / Positivistische Fälschung der Tatsachen

Grundriss des Systemes der Gnosis 35

Die geschichtlich genetische Vorbereitung der Gnosis / Der grosse Grundirrtum aller Philosophie / Die zwölf Dimensionsregionen des absoluten Universums

Der Neuplatonismus an der Schwelle des Mittelalters.. 50

Anklang des Neuplatonismus an die Naivität der Antike / Plotinos und Proklos / Die intellektuelle und die intelligible Anschauung

Die Paulikianer 53

Gegnesius und die Christenverfolgung unter Leo dem Isaurier / Die apostolische Mission des Tychikus-Sergius

Die arabische Gnosis 63

Neuplatonische Anregungen / Al Farabi / Bedeutung des Aristoteles für das Mittelalter / Die reaktionäre Bedeutung des Aristotelismus / Die metaphysische Alchemie des Aristotelismus / Die Sphären der göttlichen Intelligenz bei Avicenna / Die Weltseelen / Die Weltkreise / Die Gnosis des Salamon Ibn Gabirol / Pseudo-Empedokles und Pseudo-Pythagoras / Die Gottheit und die Urmaterie / Ibn Gabirol und Basilides / Der Entwicklungsgedanke Ibn Gabirols und das Gesetz der Umwandlung der Kräfte

Skotus Erigena 88

Die Vermittlerrolle des Skotus Erigena / Vernunft über aller Autorität / Die Gottheit der allgemeinen Menschennatur / Gott wohnt nur im Geiste / Christus als himmlisches Heim oder als Äon / Gott als das Nichtseiende / Übereinstimmung mit Basilides und Valentinus / Die stufenweise Sonderung des Urlichtes / Das Göttliche nur Gedanke / Sein und Sehen nicht verschieden / Das Schauen des Paradieses / Der ursprüngliche polare Gegensatz der Erscheinungswelt / Die geometrische Anschauung Skotus Erigenas / Die Entwicklung des Alls aus dem Geiste / Die Gottheit nichts als das Erkennen / Der gnostische Gesinnungsadel des Skotus Erigena

Seite

Die Kabbala 109

Die Kabbala als Zweig der Gnosis / Das Buch der Schöpfung oder Sepher Jezirah / Die Lehre von der Dreieinigkeit / Die Sephiroth oder Äonen / Darstellungsweise des Sohar / Das doppelte Angesicht der Gottheit / Der Himmelstau der Erkenntnis / Verhältnis der grossen Anschauung Gottes zur kleinen / Die Welt Aziluth oder das Pleroma / Der himmlische Urmensch Adam Kadmon / Die Welt Beriah oder der innerliche Himmel / Die Welt Jezirah oder das Devachan / Asiah, die Region der organisierenden Kräfte / Der Optimismus der Kabbala / Der praktisch kulturelle Charakter des Sohar / Die Minim als jüdische Gnostiker / Die verborgenen Welten des grossen Antlitzes / Das Göttliche als Innerliches oder Nichtseiendes / Das Reich des Messias oder das dritte Weltalter / Der Mensch, die göttliche Urform des Alls / Die Verschmelzung der Gottheit mit dem Menschengeiste / Die Lehre von der Polarität oder die Syzygien im Sohar / Der Gedanke als Urwesen der Welt / Das All als Ausfluss des Gedankenlichtes / Jehovah, der grosse Archon und der Demiurgos / Der Gegensatz von Sohar und Talmud / Der himmlische Mensch innerlicher Natur / Die Formprinzipe der sinnlichen Erscheinungswelt / Die Farbensymbolik des Sohar / Die Verleugnung des Rachegottes / Der Mensch als Inbegriff der Äonen / Die Propaganda der Kabbala / Die Chassiden und die Soharisten

Ketzerei und Kirche 145

Der Triumph des Drachen / Der Marienkultus als Kultus des Antichrist und als Plagiat des Sophiakultus / Manichäische Ketzerei in Frankreich und in Italien / Gnostische Lehren der mittelalterlichen Manichäer / Hierarchische Organisation der Ketzer / Dualismus und Monismus der Manichäer / Die Bogumilen oder Gottliebenden / Ritus der Ketzer / Die Tigergrösse Innozenz des Dritten / Der Albigenserkrieg und Raimund V. von Toulouse / Die „heilige" Inquisition / Die Sekte des freien Geistes

Der Templerorden 173

Geschichte des Ordens / Seine Lehren

Joachim de Floris und Amalrich von Bena 175

Die Prophezeiung von den drei Weltperioden und vom Reiche des Geistes / Pantheistisch-gnostische Lehren von Amalrich von Bena und David von Dinanto

Mohammedanische Mystik 180

Geschichtliches über die Sufi / Dschelaleddin Rumi und Amoari

Seite

Soheili / Mystische Dichtungen / Die Lehren der Sufi-Sekte / Die Babisten

Die Mystik des Mittelalters .. 189

Weltmission der Mystik / Bernhard von Clairvaux / Die Demut als grundlegende Tugend / Die mystische Erleuchtung / Wissenschaftliche Beleuchtung der Lehre von Hugo von St. Victor / Die Bedeutung der Gnade / Richard von St. Victors Stufen geistiger Betrachtung / Johann Frank und die Überschönheit des göttlichen Bildes

Meister Eckehart .. 205

Wissenschaftliche Zergliederung seiner Mystik / Das göttliche Nichtsein und die lautere Einheit / Das Mysterium der Liebe im Lichte des Erkennens / Das Schauen der Gottheit in der Vernichtung des Selbst / Das Göttliche als Gestalt unserer Innenwelt / Gott als Vernunftanschauung / Grobe Unwissenheit bisheriger gelehrter Beurteiler der Mystik

Tauler .. 225

Der Gegensatz von kirchlicher und häretischer Mystik / Gott als Wesen aller Wesen / Der Logos als Nous / Der unerschaffene und der erschaffene Abgrund / Die Dreiteilung des Menschenwesens / Proklos und Tauler / Gott als die vollendetste Innerlichkeit

Suso .. 234

Anknüpfung an Dionysius Areopagita / Die Lehre von der Wiederkehr der Dinge / Die Vergottung des Menschen / Die himmlische Stillheit oder Sige bei Suso

Ruysbroek .. 237

Gott als Überwesentliches / Die drei Stufen der Seele und des mystischen Lebens / Die Maria-Sophia als Äon / Der Blütenozean der Geister / Der Geist als himmlische Biene / Das Pleroma als Wirklichkeit des höchsten Ideals / Gott als Gegenstand des Genusses vollendeter Verinnerlichung / Die Innerlichkeit als Quell göttlicher Gnade / Entschleierung des „Unbegreiflichen" in der Mystik / Schauung der überindividuellen göttlichen Einheit / Am Berg Tabor / Die Wüste des modernen Menschen

„Theologia Deutsch" .. 248

Das Mysterium der Vollkommenheit / Der Abfall Luzifers und der Sündenfall Adams / Das natürliche Licht und das Licht der Gnade / Der Tropfen wird zum Meer und das Meer zum Tropfen / Gott und Gottheit

Seite

Sebastian Franck und Valentin Weigel 255

Pantheistischer Charakter der Lehre Francks / Drang nach Verinnerlichung / Der Gedanke organischer Entwicklung bei Weigel / Dieselbigkeit des Göttlichen und Menschlichen

Paracelsus.. 260

Die Lehre von der Urmaterie und den Elementen / Mikrokosmos und Makrokosmos / Das Innerste der Natur / Paracelsus als Arzt

Die Renaissance 263

Nikolaus von Cusa und die Identität der Gegensätze / Wissenschaftliche Beleuchtung dieser Lehre / Die intellektuelle Anschauung bei Marsilius Ficinus / Die Identität des Göttlichen und Menschlichen bei Giovanni Pico von Mirandola / Reuchlins kabbalistische Gnosis / Giordano Brunos kosmozentrische Weltanschauung / Robert Fludd als Vorgänger Jakob Böhmes

Jakob Böhme 275

Die steigende Verinnerlichung und der Kampf der Gegensätze im Mittelalter / Die Untrennbarkeit der äussersten Kontraste des Lebens bei Böhme / Wissenschaftliche Zergliederung seiner Lehre / Die Einheit von Himmelshöhe und Höllentiefe / Die sieben Quellgeister der Gottheit / Die Alchemie des Erkennens / Wahrhaftigkeit der Schauungen des grossen Sehers / Der Bythos, die himmlische Stille und die Sophia oder göttliche Jungfrau / Beschreibung des Himmels / Das dritte Prinzip oder die sinnliche Welt / Der sittliche Adel Böhmes und seine Verurteilung von Kirche und Staat

Angelus Silesius 295

Der Cherubinische Wandersmann / Die Ureinheit alles Geistigen

Die Idealphilosophie der Spätrenaissance 297

Rückblick auf die Antike / Der Dämonismus der kirchlich-christlichen Welt / Das Niedersteigen der fünften Dimensionsregion und ihre luziferische Herrlichkeit / Der Gegensatz von Realismus und Idealismus / Der Charakter der Innerlichkeit in der modernen Philosophie / Descartes und sein Ausgehen vom Ich / Das entschleierte Bild von Sais / Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung / Das vollkommenste Wesen / Die Dieselbigkeit von Sein und Denken / Das Geheimnis der Substanz oder des Trägers der Erscheinung / Das eisige Antlitz der spinozistischen Gott-Natur / Spinoza als Zerstörer theologischer Phantome und als zweiter Moses / Der Individualismus der Monadenlehre von Leibniz und sein Rückfall in die Theologie / Die Er-

Seite

kenntnislehre von Leibniz / Kulturelle Bedeutung der Newton-Leibnizschen höheren Mathematik

Kant 317

Kants Revolutionierung der Erkenntnislehre / Locke und Hume als Vorgänger Kants / Unmöglichkeit aller Realprinzipe / Versteckter sensualistischer Dogmatismus bei Kant / Kants dogmatische Metaphysik des Ding an sich / Unsachlicher Formalismus / Kant als Tycho-Brahe der alten Metaphysik / Die Antinomien im Lichte der Gnosis / Der Gott der hundert Taler

Johann Gottlieb Fichte 329

Auflösung des Ding an sich und der metaphysischen Gedankennebel / Das innerliche Erlebnis als Träger seiner selbst / Das absolute Ich als gnostische Schauung / Fichtes Nachweis der intellektuellen Anschauung als Grundlage der Geometrie / An der Pforte des Pleroma / Der echte Positivismus der Wissenschaftslehre / Der einseitige Subjektivismus Fichtes / Das Ich als Prinzip des Bösen / Fichte als Mystiker

Schelling 338

Die Dieselbigkeit von Sein und Erscheinen / Auflösung des absoluten Gegensatzes von Subjekt und Objekt / Anklänge an die Dimensionslehre / Das Endliche, das Unendliche und das Ewige als Dimensionsstufen bei Schelling / Der Pantheismus Schellings und seine Anlehnung an Jakob Böhme / Schellings Philosophie der Offenbarung

Hegel 347

Die Entdeckung der unendlichen Unterschiede oder Dimensionsabstände der Erscheinungen / Die Annahme ihrer grundsätzlichen Dieselbigkeit als Quelle der Widerspruchsdialektik / Der vollendete Philosoph als vollendeter Sophist / Hegels System im Zwielicht von Philosophie und Gnosis / Chaotische Verwirrung im Kampf mit gnostischer Schauung / Fortschritt Hegels über Kant hinaus / Der Entwicklungsgedanke bei Hegel / Nachfolger Hegels / Adolf Lassons aristotelische Wendung / Das Mysterium des organischen und des äonischen Gedächtnisses / Der Sturz des linken Flügels der Schule Hegels in den modernen Naturalismus

Die Romantik 362

Tieck / Novalis / Hölderlin / Amadeus Hoffmann

Geheime Gesellschaften 367

Freimaurer und Martinisten

Swedenborg und die Neue Kirche 369

Die Stufenleiter des Himmels / Die ursprüngliche Einheit der

Seite

Geister / Swedenborg und Kant / Artopé als Reformator der Neuen Kirche

Ein Mystiker der Neuzeit / Johann Jakob Wirtz 372

Verinnerlichung der Schauung des Göttlichen / Die Kosmogenie / Das Geheimnis Luzifers / Überräumlichkeit der himmlischen Gesichte / Der Mensch als Quintessenz alles Geschaffenen / Die Schöpfung Evas / Wirtz und Jakob Böhme / Die Selbsterkenntnis als Quelle der Gottschauung / Gott als Überindividuelles / Christus der Lebensbaum des Geistes

Fechner und seine Schule / Gnostische Dichtung 379

Die psychisch-physische Doppelnatur der Dinge / Die Tages- und die Nachtansicht / Das Erwachen des grossen Pan / Die Lehre von der Schwelle des Bewusstseins / Gott als Weltseele und der phantastisch-mythologische Pantheismus Fechners / Bruno Willes und Wilhelm Bölsches künstlerische und kulturelle Wirksamkeit / Julius Harts Anknüpfung an Hegel / Moderne pantheistisch-gnostische Dichtungen

Eduard von Hartmann 389

Ausgehen von Schopenhauer und Hegel / Das Unbewusste als schöpferische Tätigkeit und als Überbewusstes / Eduard von Hartmann als Vorbereiter der wissenschaftlichen Gnosis

Die indische Theosophie 396

Indische Quellen / Helene Blawatzky und ihre Schule / Rudolf Steiners Anknüpfung an Nietzsche / Edward Maitlands Esoteric Christian Union

Die gnostische Kirche von Südfrankreich und moderne Gnostiker 402

Die Gründung durch Jules Doinel / Fabre des Essarts als Patriarch „Synesius" / Die katholisierende Tendenz des Bischofs Sophronius / Basile Agapon d'Athènes / Stefan Rónay / Heinrich Lüdemann / D. G. Herman

Gnosis und moderne Physik 405

Die Gnosis in Übereinstimmung mit den neuesten Errungenschaften der Physik / Lehren Maxwells und Thomsons über die zweidimensionale Natur des Äthers / Das physische All kein perpetuum mobile / Das Naturgesetz der Entropie und die Polemik zwischen Chwolson und Haeckel

Schlusswort 408

Skizze des Entwicklungsganges des Verfassers / Ausblick in die Zukunft der Gnosis

707132

WERKE VON EUGEN HEINRICH SCHMITT

Eugen Heinrich Schmitt. Leo Tolstoi und seine Bedeutung für unsere Kultur. Br. M. 5.—, geb. M. 5.—.

Aus dem Inhalt: Biographisches. Tolstois Bedeutung für Rußland. Die Weltmission Tolstois. Tolstois Kulturidee und der Westen. Der Grundgedanke der neuen Weltanschauung. Die Vernunft als Grundwesen des Geistes und der Dinge. Zurückweisung des Phantomes eines Gott-Schöpfers. Der Individualismus des Christusgedankens. Das Fortleben der geistigen Individualität. Die Vernunft als Gesetz sittlicher Freiheit. Die praktische Seite der Lehre Tolstois. Tolstois Kritik des Kulturniveaus der Kunst. Tolstoi und das Urchristentum. Geschichtliche Übergangsstellung Tolstois.

Leo Tolstoi schrieb darüber dem Verfasser:
Lieber Freund, Ihr Buch habe ich bekommen und danke Ihnen herzlich für dasselbe. Ich habe es nur oberflächlich durchgesehen, mir scheint aber, daß es unmöglich ist, besser, genauer und klarer meine Weltanschauung auszulegen.

Aus einem weiteren Brief vom 2. September 1902:
. . . Da ich überzeugt bin, daß alles richtig ist, wie es auch nicht anders sein kann, weil Sie dieselbe Weltanschauung haben und also von denselben Ideen wie ich durchdrungen sind. Der Beweis davon ist Ihr schönes Buch, welches ich mit großer Freude und aller Befriedigung gelesen habe.

Eugen Heinrich Schmitt. Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter. Versuch einer Beleuchtung durch eine Weltanschauung. Br. M. 2.—

Johannes Schlaf: Dies Buch ist vielleicht die beste Monographie, die wir über Nietzsche besitzen. Auf kurzem Raum ist eine der schwierigsten Fragen zeitgenössischer Kultur in unvergleichlich klarer, sachlicher und eindringlicher, dabei ungewöhnlich lebendiger und anschaulicher Weise in ihren wesentlichsten Punkten begriffen und entwickelt, klar gelegt und ausgeholt. — Kann die Bedeutung Nietzsches und der Sehnsuchtsnerv dieser Zeitläufte schlichter, präziser und fruchtbarer, des größten Ethikers innerstes Wesen erschließender bezeichnet werden als etwa mit seinem Satze: „Und die Forderung des Zurückgehens auf die sinnliche Wirklichkeit der Individualität (die sich auch im Anknüpfen an den Darwinismus und im Festhalten der tierischen Natur kund gibt) hat die große Bedeutung, daß jene neue Epoche, die Nietzsche verbreiten sollte, das Geistige als lebendige Individualität und die universale Individualität selbst als sinnliches Leben begreifen sollte, um so erst den ungeheuersten Widerspruch der Geschichte harmonisch aufzulösen."

Eugen Heinrich Schmitt. Die Kulturbedingungen der christlichen Dogmen und unsere Zeit. Br. M. 3., geb—. M. 4.—

Aus dem Inhalt: Was ist das Dogma? Vorgeschichte der christlichen Dogmen. Das Unbewußte in der Dogmenbildung. Konstantin der Gründer der Staatskirchen. Kampf der Kirche mit der Gnosis. Das Dogma des Heiligenkultus und der Feudalismus. Die Renaissance und die Reformation. Die moderne Welt.

Gedruckt von Poeschel & Trepte in Leipzig

BT 1390 .S35 1903 v.2 SMC
Schmitt, Eugen Heinrich,
Die Gnosis